ANTON DUMITRIU

Culturi eleate şi culturi heracleitice

CARTEA ROMÂNEASCĂ

1987

În cunoscuta lui lucrare *New Pathways in Science* (1934), astronomul și fizicianul englez Sir Arthur Eddington scria că „un autor este stingherit de publicațiile sale anterioare". Această afirmație este, fără îndoială, adevărată, pentru că orice ai fi scris altădată poate fi rescris altfel mai tîrziu. Pe de altă parte, o scriere reprezintă în evoluția gîndirii unui autor o formă pe care a luat-o această gîndire la un moment dat și, în acest caz, ea poate să explice, uneori, ceea ce s-a cristalizat de-a lungul timpului în formulările succesive ale unei concepții. Această idee apare și mai clară dacă ne gîndim că orice lucrare este debitoare, într-o măsură oarecare, timpului în care a fost scrisă.

Lucrarea de față este o nouă versiune a lucrării noastre *Orient și Occident* din 1943.

Lucrarea *Orient și Occident* a fost concepută într-o atmosferă mult prea încordată, aceea a războiului. Dar nu numai această atmosferă a contribuit la modalitatea de prezentare a acestei cărți, ci și unele evenimente culturale, care la vremea aceea luaseră o amploare neașteptată în toată lumea și la noi. Curente de inspirație așa-zisă orientală, cultivate de amatori, cîștigau din ce în ce mai mulți aderenți, prezentînd în mod naiv și eronat filosofia Orientului. Ca o reacție la această tendință, unii oameni de știință opuneau acestor curente metodele științifice, negînd orice valoare gîndirii orientale, ca și cum aceasta ar fi fost numai aceea prezentată de amatori. Nu aș putea spune că și astăzi nu există o anumită înclinație, un apel la Orient, făcut de cele mai multe ori tot de oameni neinformați, sau informați

superficial asupra ideilor filosofice orientale. Dar au fost, desigur, și multe nume bine cunoscute de sinologi și indianiști, care ne-au pus la îndemînă, într-un mod științific, un vast material privind culturile și civilizațiile orientale, oferindu-ne o înțelegere corectă a acestora. Printre acești savanți și erudiți putem cita: Éd. Chavannes, H. G. Creel, Hu-Che, Fung Yu-lan, A. Forke, K. G. Latourette, G. Maspero, J. Needham, Marcel Granet, G. Tucci, A. Walley etc., pentru China; Max Müller, S. Chatterjee, S. Dasgupta, Mircea Eliade, E. Frauwallner, A. Foucher, H. Glasenapp, Raja Kunjunni, A. Morretta, S. Radhakrishnan, Th. Stcherbatsky etc., pentru India.

Orient și Occident nu sînt privite în această carte ca două noțiuni geografice, ci ca două mentalități bazate pe filosofii diferite. Cele două orientări nu mai sînt acum în opoziție directă, deoarece mentalitatea științifică a învecinat toate regiunile globului, și se poate spune că planeta noastră este unificată intelectual prin modul de a gîndi, prin știință.

În „Prefața" la lucrarea mea *Orient și Occident* promiteam că voi relua, într-o altă lucrare mai vastă, problemele principale, fiindcă de fapt această carte nu era decît o simplă schiță a unui punct de vedere, în care, din cauza disputelor aprinse de atunci, unele idei au fost poate prea mult accentuate, iar altele lăsate în umbră. Timpul și împrejurările nu mi-au permis o refacere totală și mai dezvoltată a acestei lucrări, așa cum îmi propusesem, dar, în limita posibilului, pornind de la capitalul de idei al cărții, reținînd o parte a textului, am căutat să-l clarific și să-l întregesc, atît printr-o prelucrare generală, cît și prin amplificarea explicațiilor și adăugirea unui material nou destul de întins ca volum. Sper că cititorii, care cunosc lucrările mele din ultimii ani, vor putea să le complinească prin lectura acestei cărți. Cititorul va putea, astfel, să ia contact cu idealul uman de perfecțiune din China antică („Omul în Univers"), cu acela din India („Înțeleptul în solitudine"), după ce va fi citit în *Cartea întîlnirilor admirabile* cine era „Înțeleptul în ce-

tate" în Grecia veche, şi după ce va fi înţeles idealul medieval al cavalerului rătăcitor în căutarea *Graalului*, cum a reieşit din analiza lui *Don Quijote*. Mai rămîne să întrezărim idealul de perfecţiune umană pe care ar putea să-l realizeze cultura modernă — dacă acesta se va putea realiza cîndva efectiv. Acestui ideal îi vom acorda o altă cercetare, pe care îndrăznim să credem că o vom putea termina.

A.D.

Bucureşti, 1987

Problema lucrării de față este Occidentul, această lume bizară, unde inteligența, într-un elan prea mare, s-a întors destructiv împotriva ei însăși, s-a înfrînt singură. Vechea mentalitate orientală nu este decît un termen de comparație. Dar în această lume încremenită a Soarelui-Răsare putem descoperi unele preocupări care au scăpat, în general, mentalității europene și care, cercetate mai de aproape, arată că echilibrul tradus la exterior prin această înghețare aparentă se datorește punerii unei probleme ignorată de cultura noastră.

Toate soluțiile occidentale, toate domeniile de investigație privesc mai mult ceea ce este în afară omul, decît ceea ce este înlăuntrul lui. Individul se reflectează în natură și cucerirea acesteia înseamnă pentru el propria lui cucerire. El este în obiectele pe care le posedă, în acțiunile lui, în orice, dar nu este în el însuși nimic sau aproape nimic.

Orientul a avut o viziune inversă: în om se reflectează întreaga existență și pentru a cîștiga lumea individul trebuie să se cucerească pe sine.

Noi avem metode din ce în ce mai puternice de a stăpîni lumea, dar nu avem nici o metodă de a domina propria noastră natură. De aceea alergăm tot timpul după lucruri efemere.

Nu vreau să spun că Orientul ne aduce soluția, ceea ce ar fi o eroare tot atît de mare ca și aceea de a ignora gîndirea lui. Dar el ne oferă o deschidere, și în aceasta constă mesajul lui. Și această mare problemă, mai vastă decît toate celelalte, este cea mai apropiată de noi, și, poate tocmai de aceea, mai greu vizibilă: sîntem noi înșine. Prin știința sa, Occidentul va putea da, desigur, altă soluție, mai puțin complicată de explicațiile mitice orientale, dar, nu este mai puțin adevărat, că nu va putea să ignoreze

ceea ce este mai important decît toate lucrurile existente înconjurătoare: omul și problema lui.

Această încercare, pe care o dăm astăzi luminii tiparului, s-a redus, voit, la o discuție generală a chestiunii, la o problemă de principiu. Unele din chestiunile dezbătute aici vor fi reluate strict într-o altă lucrare.

Pe cît a fost posibil, am eliminat balastul erudiției, căutînd să înfățișăm, mai mult, cadrul natural al ideilor. Și aceste idei, cu cît vor fi mai puține, cu atît vor exprima lucrurile mai bine. Căci, ... „tot ce se știe, ce nu a fost auzit numai vîjîind și mugind, poate fi spus în trei cuvinte". Sînt vorbele lui Kuernberger, pe care logicianul Ludwig Wittgenstein le așază pe frontispiciul tratatului său *Logico-Philosophicus*.

A.D.

I.

CRIZA OCCIDENTULUI

Pămîntul va fi adorat numai pentru bogăţiile lui minerale.

VIŞŅUPURAŅA

Nu mai este o chestiune de meditaţie filosofică constatarea că Europa trece printr-o criză. O dezorientare completă s-a insinuat în sufletul omului paşnic, în inima burghezului comod, ca şi în mintea acelora frămîntaţi, în general, de întrebări. Toate categoriile sociale, oameni de afaceri şi filosofi, ignoranţi şi învăţaţi, politicieni şi teoreticieni au fost cuprinşi de panica incertitudinii. Nimic nu mai pare sigur, totul este fluidic, orice are un caracter de înspăimîntător provizorat: ideea ca şi viaţa noastră cea de toate zilele. Demonul distrugerii domină toate actele noastre, în ordinea abstractă sau în cea concretă. Şi peste ruinele acumulate în toate domeniile, un semn de întrebare se ridică, ca o imensă piatră funerară: care este termenul final al acestei tragedii? Spre ce abis se îndreaptă omenirea? Către ce mare a morţii îşi face loc fluviul turbure ce a inundat Occidentul?

Este adevărat că în special cele două mari războaie care au zguduit Apusul au sugerat ideea de criză a Europei. În ele se oglindeşte, impresionantă şi mai bine definită, imaginea Soarelui însîngerat, care apune, poate, definitiv, pentru ziua europeană. Imediat după primul război mondial, în 1918, un japonez, Marchizul Okuma, scria în America: „În faţa unor fapte de această natură nu pot face decît să mă întreb dacă civilizaţia europeană nu este pe marginea unei ruini definitive? Mă întreb dacă această strălucită

civilizație europeană nu a ajuns la același punct unde se găseau acelea ale Greciei, Romei, Egiptului, Babilonului sau Indiei, înaintea dispariției lor. Toate lucrurile din lumea aceasta sînt supuse decadenței și ruinii. După ce au ajuns la zenit, încep să decline încetul cu încetul, dar egoismul este prima cauză a ruinii lor" [1].

Iată tema esențială a celor care s-au ocupat de criza Occidentului, socotind-o o perioadă catastrofică, de decădere, un declin al umanității. Aș fi tentat să citez un număr nesfîrșit de autori, care încep prin a considera epoca actuală ca un apus, ca o decadență și o dezagregare funciară a ceea ce a dat mai bun omenirea pînă acum: cultura și civilizația occidentală. Astfel, un Oswald Spengler va scrie o lucrare masivă, în scopul acesta, *Untergang des Abendlandes*, în care, cu un lux de argumente uneori discutabile, va căuta să arate că fiecare cultură are un destin circular, ca și omul: se naște, ajunge la maturitate, apoi se anchilozează și moare. Cultura noastră ar fi ajuns în ultima fază, aceea a bătrineții; astăzi ea se găsește într-o stare de disoluție și nu vor mai rămîne din ea decît vestigiile, așa cum au rămas, de pildă, în Egipt.

Un Ludwig Bauer ne va înfățișa *Agonia unei lumi*, pe care un Henri Massis își va propune să o apere în *Défense de l'Occident*, de pericolul misticii asiatice; un René Guénon va vedea *Criza lumii moderne* în lipsa de tradiții și de adevăruri revelate, pe care le va căuta în Orient; un Berdiaeff va vedea ieșirea din criză printr-un *Nou Ev Mediu;* iar un Keyserling va propune un nou ideal de înțelepciune, izvorît din cercetarea gîndirii orientale.

Dar trebuie să mă opresc; nu este nevoie să ni se demonstreze că există o criză, ea este prezentă pretutindeni, avem conștiința dramatică a ei: noi o trăim.

* * *

Ce este o criză? După Spengler, criza culturii occidentale stă în *răsturnarea valorilor.* Declinul unei culturi se manifestă printr-o criză a valorilor create și acceptate de

[1] Citatul este dat de Charles Gide, în studiul „*L'Europe de demain*" (Scientia, pag. 208, 1919).

generațiile anterioare. În faza *critică*, aceste valori sînt contestate, interpretate, criticate și respinse. O astfel de revoluție negativă ar fi început, în Occident, odată cu Jean-Jacques Rousseau și nihilismul european s-ar fi accentuat prin Schopenhauer, Hebbel, Wagner, Nietzsche, Ibsen, Strindberg etc. În epoca de înflorire a unei culturi — crede Spengler — normele și valorile sînt trăite instinctiv. Decadența este o perioadă de teoretizare, în care valorile sînt speculații abstracte, tocmai fiindcă nu există în concret. În domeniul etic, de pildă, în loc să se plece de la valorile morale, pe care viața le impune organic și necesar, acestea sînt făgăduielile unor sisteme teoretice și viața se desfășoară fără suflet, fără certitudinile directe ale instinctului, sub conducerea intelectului: viața avea un suflet și, sub tutela inteligenței abstracte, acesta a murit.

Este și adevăr și eroare în afirmația lui Spengler.

Simplul fapt însă, de a răsturna valorile instaurate în trecut, nu poate constitui un declin; el nu poate primi, în sens peiorativ, nici numele de criză. Dacă privim omenirea, în ansamblul ei, ca o singură ființă, putem constata că ea și-a schimbat continuu modalitatea vieții de la primitivi și pînă astăzi. În particular, Occidentul poate fi reconstituit istoric, ca o realitate permanent schimbătoare; s-a crezut totdeauna că idei sau doctrine, forme și instituții învechite pot fi înlocuite prin altele mai bune și mai potrivite cu mentalitatea unei epoci. Ar fi, astfel, omenirea în permanent declin? O astfel de afirmație nu poate fi susținută, fiindcă ar pune perfecțiunea în oamenii primitivi, în nuditatea conceptuală a intelectului. Este adevărat că Spengler crede că diferitele culturi, care au existat sau există astăzi, sînt închise, că nu au nici o comunicație între ele, și că nu pot fi înțelese ca stadii diferite și ierarhice ale evoluției umanității. Dar, în felul acesta, în cadrul unei aceleiași culturi, omul — ca și criteriile vieții lui — ar fi un dat complet și definitiv, nesusceptibil de perfecționare, sau un simplu mecanism instinctiv, a cărui creștere ar fi sarcina exclusivă a naturii, un elan vital sau psihic, inconștient și obscur... Acțiunea conștientă a inteligenței ar avea un caracter nefast și destructiv: prin ea valorile s-ar pulveriza și îndoiala s-ar introduce în orice domeniu. Examenul critic, specific menta-

litații europene, ar constitui, prin el însuși, o fază de declin, iar alegerea liberă a criteriilor vieții ar aduce, fatal, criza în inima ei.

O criză însă nu poate fi o simplă răsturnare de valori; ea constă, în primul rînd, în faptul — și aici este gravitatea — că se înlătură valori care au avut o circulație, fără a fi înlocuite cu altele. Dacă unui stat, care nu a avut o constituție, îi dăm una, adică, dacă dintr-un stat care a avut o structură arbitrară și confuză facem un stat cu o structură constituțională, nu poate fi vorba de o criză, ci de un progres. Dacă în artă introducem alte principii, cu înlăturarea celor vechi, nu ne aflăm în fața unei crize, ci în fața unei schimbări mai adecvate mentalității momentului. Și așa și în alte domenii; schimbarea unor valori, prin altele, nu constituie, inevitabil, un moment de recul. S-ar putea răspunde, totuși, că există o ierarhie a valorilor, și că substituirea unor valori noi celor vechi poate însemna o criză, atunci cînd primele sînt inferioare ultimelor. Un criteriu de ordine pentru valori nu există însă pînă acum, iar o evaluare a valorilor înseși este o operație relativă, care depinde de criteriul ales. Valorile au un caracter subiectiv, ele „sînt artificii și o satisfacție dată unor tendințe ale oamenilor", scrie S. Alexander [1]. Obiectivitatea lor nu ar consta într-o oarecare constrîngere a naturii asupra spiritului, spune același autor, într-o coercivitate intrinsecă a lucrurilor, a obiectivului, ci în constrîngerea exercitată de acordul inteligențelor asupra minții individuale [2]. Acțiunea spiritului instaurează regnul unor valori, și nu acțiunea lor directă și obiectivă asupra noastră.

Lăsînd la o parte discuția vastă, care poate fi urmărită indefinit în domeniul axiologic, după noi, numai o apreciere de ordin pur formal a valorilor va putea avea, singură, o garanție în ea însăși. *Din acest punct de vedere, o valoare nu este decît un centru organizator al unor activități, sentimente sau idei.* Valoarea este un focar din care radiază o structură. Valorile, care domină, la un moment dat, cultura și civilizația. denotă, astfel, o anume organicitate și cu

[1] *The objectivity of value*, Travaux du IX-e congrès de philosophie, Hermann, Paris, 1937.

[2] *Op. cit.*, p. 27.

cît această organicitate este mai completă, cu atît valorile sînt mai vaste.

Singura ierarhie posibilă și obiectivă a valorilor este aceea a vastității domeniului pe care-l organizează. Astfel, binele urmărit de un individ pentru sine este o valoare minoră față de binele care se adresează unei grupe din ce în ce mai mari de oameni. Și tot așa, adevărul științific, fiind accesibil oricărei inteligențe, capătă o valoare universală, spre deosebire de adevărurile afirmate individual, incapabile să organizeze lumea ideilor. Chiar și în artă, în politică, în sociologie etc., valorile vor avea un caracter major, cu cît structurile pe care le vor înființa vor fi mai ample și mai riguros organizate. De aceea, se poate observa că înlocuirea unor valori vechi prin altele noi, pentru a nu conduce la o criză și un declin, trebuie să coordoneze cel puțin egal, dacă nu mai mult, domeniul pe care-l structurau cele vechi. Cu alte cuvinte, dacă un sector al culturii sau al civilizației este îngustat de intervenția valorilor noi, dacă noua lui structură lasă afară un segment de activitate și gîndire, pe care nu-l mai fundează, ne găsim iarăși în criză, deoarece, prin definiție, dintr-un domeniu am exclus unele valori. Pe scurt, *criza există, dacă excludem, pur și simplu, valorile vechi, fără a le înlocui; sau dacă le substituim altele noi, mai restrînse decît cele vechi.*

Să examinăm situația Occidentului. Ceea ce se poate observa, de la început, este o stare de confuzie turburătoare. În domeniul social se caută principiile unei societăți noi, dar s-a început eliminarea celei vechi. Chiar dacă se formulează unele principii sociale, ele sînt particulare fiecărei colectivități. Însă, mai mult sau mai puțin, statele europene erau constituite pe o structură comună și este important faptul că aveau un același sistem ideal de valori. Se respinge astăzi ceea ce forma un principiu mai vast, în folosul unui principiu mai redus. Conflictul este inevitabil. Se caută a se funda o filosofie a fiecărei națiuni, o artă națională sau, în general, un ideal care să nu fie idealul altora. Este o goană nebună după principii, care se improvizează, neavînd decît o valoare particulară. Criza, în general, se definește printr-o lipsă de valori sau prin introducerea unor

valori particulare, pentru care luptăm ca şi cum ar avea semnificaţie universală.

Iată, sumar, în ce constă criza Occidentului. Ea se caracterizează nu atît prin răsturnarea valorilor, cum crede Spengler, nu atît prin faptul că valorile nu mai fac parte din însăşi existenţa noastră, ci mai curînd prin inexistenţa vastelor valori, susceptibile să ordoneze, să centreze întreaga activitate a omului, în familie, în societate, în omenire sau în cosmos. Nu fiindcă nu trăim pe baza unor valori etice date ne zbatem în această conflagraţie, care a cuprins întreaga lume, ci fiindcă am pierdut din vedere valorile ideale, singurele capabile să reflecteze o armonie şi o organicitate în gîndire, simţire sau acţiune. Desigur, o valoare ideală nu poate fi realizată concret, prin mijloacele imperfecte de care dispune omul. Dar existenţa ei ca un punct cardinal al năzuinţelor noastre ar călăuzi speranţele, voinţa, certitudinile şi incertitudinile vieţii. O asemenea stea polară a oricărei activităţi nu există în Occident. Conduita noastră este ghidată de meteorii efemeri ai tuturor ideologiilor particulare şi meschine, de idealuri mărunte şi zadarnice, care despart omenirea, în loc să o unifice.

În special în lumea ideilor — unde au semnificaţia de principii — valorile au devenit din ce în ce mai restrînse.

Dacă principiu mai înseamnă şi ceea ce este esenţial, putem vedea întreg conflictul lumii actuale în dispariţia treptată a esenţialului. Bogăţia de rezultate pe care le-au înscris munca şi efortul extraordinar al Occidentului i-a fost, în mod paradoxal, fatală: Occidentul s-a pierdut în detalii, cînd nu s-a rătăcit complet; el şi-a pierdut orizontul din pricină că s-a afundat în adîncimile amănuntului. Dar numai de pe marile înălţimi, viziunea devine mai amplă; ochiul care priveşte de pe piscul muntelui poate scruta marile depărtări...

Astfel şi-a pierdut Occidentul marile probleme, şi în aceasta constă criza lui.

* * *

Este evident că ne găsim în faţa unei dezagregări. Există ceva viciat în această lume. Am recunoscut, într-un prim examen general, cauza acestei crize, în lipsa de valori auten-

tice, în închinarea la valori particulare, în confuzia şi absenţa principiilor. Aceasta se traduce, în concret, printr-o situaţie dintre cele mai bizare. Jocul de fapte şi de acţiuni, actele indivizilor ca şi ale societăţilor nu sînt dominate de principii directoare. *Explicînd actele noastre prin motive şi valori particulare, nu mai este ideea care justifică actul, ci acesta justifică ideea.* Mecanismul lumii s-a întors. Explicaţia, şi cu aceasta motivarea unui lucru, se face integrînd lucrul într-o idee generală, deja admisă. Acesta este mersul normal al raţionamentului, care pleacă de la general la particular. Justificînd activitatea lui prin idei particulare, găsite *ad hoc*, Occidentul a răsturnat problema; nu mai este vorba de a arăta întrucît o acţiune se integrează într-un sistem de idei şi este compatibilă cu el, ci de a găsi idei particulare care să explice o anumită activitate. Antecedentul problemei este schimbat: actul premerge principiului. „*Also im Anfang war die Tat*", va conchide lumea occidentală, odată cu Goethe.

Deoarece se pot găsi idei particulare care să sprijine accidental orice activitate, aceasta s-a dezlănţuit orb, tocmai fiindcă nu mai este stăpînită de principii.

Se poate constata o hipertrofiere a activităţii, o preocupare demonică de „a face". Primatul faptului, iată ce conduce astăzi viaţa individului. Am dezlănţuit sentimentele şi resentimentele noastre şi am căutat să le dăm curs în faptele cele mai bizare, care necesită doctrinele cele mai absurde şi contrare. Ideile? ele nu sînt decît anexe sofistice, şi uneori chiar de natură propagandistică sau retorică. O logică morbidă conduce desfăşurarea vieţii noastre. Cunoscutul psiholog Ribot a analizat, în diverse cazuri patologice, aspectele mecanismului logic; el a constatat o logică specială, o înlănţuire curioasă, pe care a denumit-o *logica sentimentelor*. În logica obişnuită se dau premisele şi se caută apoi concluzia. În logica — sau mai bine zis, ilogica — sentimentelor se dă, mai întîi, concluzia şi se caută premisele care i se potrivesc. Concluzia este dorită, căutată şi se impune prin premise artificiale sau particulare.

Această logică stranie guvernează activitatea Occidentului: unui act, care este dorit, i se caută premise justificatoare. Dar acest act este orb.

Așa a devenit omul o simplă forță printre alte forțe, o simplă acțiune în realizare oarbă, o energie în permanentă epuizare.

În cartea a cincea a *Istoriei Naturale* a lui Pliniu cel Bătrîn găsim un pasaj ciudat: „În fierăriile din Cipru se poate vedea o muscă mare cu patru picioare: unii o numesc pryală, alții îi dau numele de pryaustă. Ea trăiește atît timp cît se află în mijlocul flăcărilor; dacă zboară mai departe, moare". Nu știu cît adevăr poate conține fabuloasa poveste a lui Pliniu. Dar omul occidental seamănă cu această pryală: el nu poate trăi decît în focul senzațiilor și al agitațiilor continui. Într-o lume calmă, moare. Renunțînd la principii generale, el și-a dezordonat activitatea și i-a dat frîu liber. Dar renunțînd la modalitatea normală a rațiunii, el a renunțat la însuși echilibrul inteligenței sale.

În fața spectacolului pe care îl prezintă Europa, versurile poetului ne revin în minte, fără să o vrem:

Noi siam venuti al luogo ov'io t'ho detto,
Che tu vedrai le genti dolorose,
Ch'hanno perduto il ben dello intelletto.

Sînt vorbele pe care Virgiliu le adresează lui Dante, la intrarea în Infern.

* * *

Am văzut că viața culturală și socială a Occidentului este confuză datorită, în primul rînd, lipsei de principii universal admise. Dacă acest fenomen ar fi unic în istoria Europei, am avea dreptul să tragem încheierea că sîntem într-o epocă de decadență, de declin, și că peninsula de la capătul vestic al Asiei a fost invadată de întunericul zeului morții: nu soarele lui Apollon va străbate cerul european, de acum înainte, ci un astru obscur și mort, patronat de Erebos, zeul titular al tenebrelor. Spengler, ca și Massis sau alți autori, ar avea dreptate. Dar este ușor să ne convingem că nu este așa.

Aplecați doar pe istoria faptelor din timpul nostru, pierdem din vedere ansamblul istoric al Europei; un fenomen psihic, explicabil dealtfel, ne face să credem că lumea trecutului a fost mai bună decît lumea noastră, fiindcă o

cunoaștem de la depărtare; de la oarecare distanță însă asperitățile, defectuozitățile, asimetriile se micșorează, devin detalii neînsemnate, pînă cînd, privite convenabil, ele se șterg cu totul. Astfel se poate, de pildă, ca luna de pe cer să pară un disc circular, cînd ea nu e nici disc și nici perfect circulară... Dacă o privim printr-un aparat optic măritor, care o aduce mai aproape de ochiul nostru, ne dăm seama imediat de iluzia noastră.

Îmi pare că la fel stau lucrurile și cu faptele istorice: distanța noastră de ele provoacă ochiul să le retușeze, să nu mai vadă monstruozitatea și diformitatea lor.

Din vremea romanilor și pînă astăzi, fiecare secol a repetat ca un ecou exclamația lui Cicero: *O tempora, o mores!* Fiecare epocă, fiecare generație a considerat generațiile precedente mai fericite.

Într-o carte întreagă, *La tristesse contemporaine*, H. Fierens-Gevaert s-a silit să descrie tristețea decadentă a lumii în toate domeniile, lume care altădată putea să-și fixeze privirile către o „iluzie dominantă", dar astăzi și-a pierdut toate iluziile. Este adevărat, se poate recunoaște, că în această nostalgie a trecutului este o tristețe; dar aceasta este tocmai rătăcirea noastră, care ne face să atribuim numai trecutului o valoare și prezentului nici una. Profesorul P. P. Negulescu, într-unul din cursurile sale, se străduia să arate, de-a lungul istoriei, prin citate ilustrative luate din scriitorii recunoscuți, regretul acestora pentru timpurile trecute și constatarea că trăiesc vremuri mai rele. Oamenii au avut totdeauna conștiința unei răsturnări de valori și nostalgia trecutului sau speranța unui viitor mai bun. Totdeauna s-ar fi putut face deci o teorie a declinului Europei, fiindcă, în fiecare epocă, scriitorii de care vorbeam ar fi putut constata substituirea unor valori minore, altora majore. Chiar și în timpurile pe care noi le numim, dintr-un sentiment romantic, fericite — vreau să numesc epoca Helladei — existau gînditori de prima mărime care preconizau o schimbare pe toate planurile. Ce reprezintă, astfel, *Republica* utopică a lui Platon, care s-a dovedit și mai iluzorie prin încercarea filosofului grec de a o realiza la Syracuza, încercare sfîrșită atît de tragic? Ce semnificație alta putem

acorda *Politicii* lui Aristotel decît aceea că e o intenție de a perfecționa moravurile, societatea, mentalitatea vremii?

Dealtfel, gîndirea grecească a fost preocupată mai mult decît se bănuiește de deficiențele socialo-culturale ale lumii hellenice. Însuși Herodot tratează despre un guvernămînt perfect; se pare că și celebrul sofist Protagoras a avut un proiect de stat perfect — în scrierile lui, *Antilogica*. Aristotel pomenește de un Phaleas, de un Hippodamos, care ar fi expus, în scrieri pierdute pentru noi, teoriile unor state ideale. Desigur, și sînt motive puternice ca să credem, ideea unor cetăți perfecte preocupa pe filosofii greci încă mai mult decît ne permit să tragem concluzia informațiile ce ne-au parvenit și probabil încă multe utopii grecești nu au mai ajuns pînă la noi.

Să nu credem că aceste încercări însemnau preocupări particulare, de ordin politic numai. În ele interveneau concepțiile fundamentale despre lume, despre om și despre valori, în general. Pentru Platon, statul trebuie să fie construit pe baza unui principiu etic; dar binele se confundă, la el, cu adevărul. Iată-ne în plină metafizică platoniciană! Societatea lui Platon sau a lui Aristotel era organizată în conformitate cu principiile filosofiei lor; cu aceasta, ea se încadra într-o problemă mult mai vastă, aceea a lumii, a cunoașterii adevărului și a binelui.

Dar nu este în intenția noastră să analizăm operele politice sau filosofice ale gînditorilor greci. Ceea ce am voit să relevăm aici a fost faptul că în însăși lumea grecească exista conștiința unor maladii generale, care trebuiau, cu necesitate, eliminate. Platon sau Aristotel, Hippodamus sau Protagoras ar fi putut conchide: dacă nu se realizează în practică comunitățile perfecte pe care le propunem, lumea grecească e amenințată de o catastrofă; ea se află în declin și numai printr-o intervenție energică și eficace, pe baza unor principii admise teoretic, valabile adică universal, ea va putea fi redresată. Platon ar fi putut, în felul acesta, să scrie, în locul *Republicii*, *Declinul Hellenismului*, iar Aristotel, în locul *Politicii*, *Criza lumii grecești*...

Nu vom urmări istoric diversele utopii care s-au născut în cursul secolelor: *Utopia* unui Thomas Morus, *Leviathan*

al lui Hobbes, *Contractul social* al lui Rousseau etc. Putem însă afirma că toți reformatorii, pe orice plan s-ar fi așezat ei, propuneau o societate ideală, care să înlocuiască societatea decadentă și imperfectă în care trăiau. Examinînd acest proces continuu de reformă, care are un caracter tragic, și care este specific Europei, nu se poate desprinde decît o concluzie: *sentimentul de criză, de imperfecțiune a întregii culturi occidentale, este o constantă istorică a evoluției ei.* Nu vrem să spunem că în restul lumii nu au fost dorite reforme, dar încercările au fost mult mai rare.

Este conștiința permanent tragică a Occidentului, care crede că suferă mai mult decît suferă în realitate. Corolarul acestui sentiment este dorința de a schimba, de a face perfecte toate lucrurile din lume: societatea ca și omul. De aici urmează o agitație perpetuă, o neliniște permanentă, care încarcă sufletul europeanului cu un dinamism bizar, sursa tuturor soluțiilor perfecte, pe care le construiește pentru a le abandona, și a începe de la capăt iarăși, și așa la nesfîrșit.

Occidentul este în căutarea unei ordini principiale prin speculații aventuroase, dar minunate. Singurele epoci europene în care o asemenea ordine a fost încercată în mod efectiv au fost aceea bizantină și aceea catolică, imperiul Basileilor și imperiul Papilor. Dar, doctrina creștină, fie cea din Răsărit, fie cea din Apus, era o învățătură abia în formație, care își căuta ea însăși fundamentele. Creștinismul preluase o lume în care nu se născuse, o lume pătrunsă de cultura grecească. Evul Mediu, considerat ca cea mai stabilă și cea mai unitară dintre epocile istorice occidentale, se afla într-o permanentă frămîntare de idei în procesul de definire a propriilor sale concepții, iar cînd această frămîntare își găsește un termen (relativ) prin formulările aristotelice ale lui Thomas de Aquino (1225—1274), curînd apar zorile Renașterii, care va deschide poarta tuturor antagonismelor pînă în zilele noastre.

Putem conchide că regretul timpurilor trecute, pe care-l constatăm istoric, este, mai curînd, nostalgia viitorului. Exprimăm greșit, raportîndu-ne la trecut, decadența Europei; tristețea contemporană este, în fond, recunoașterea unui ideal neîmplinit, a unui viitor mai bun, pe care forța inte-

ligenței Occidentului putea să-l realizeze și nu l-a realizat. Este în toată Renașterea și în toată perioada istorică de la ea și pînă la noi, un sentiment de neterminat. Cum să împlinești opera începută atunci? Iată singura problemă reală, care se ridică în mod obiectiv și care arată că nu poate fi vorba de un „declin al Occidentului".

II.

ORIENTUL ÎNCREMENIT

Mult rău au făcut opiniile după care cultura şi filosofia Indiei ar fi reverii abstracte.

S. DASGUPTA

Ideile cele mai curioase şi mai inexacte despre Orient au curs în Europa. Cu toate că civilizaţia şi cultura Orientului au ajuns să fie destul de bine cunoscute cercurilor ştiinţifice, datorită activităţii unor savanţi orientalişti, lumea Soarelui-Răsare continuă să rămînă în umbră.

Neînţelegerea europeanului în această privinţă se datoreşte tot atît romantismului necontrolat al admiratorilor sensibili la tot ce este exotic, cît şi detractorilor Orientului, care nu văd în această lume depărtată de noi decît mizerie intelectuală şi materială.

Amîndouă categoriile acestea au contribuit, cu sau fără ştiinţă, la răspîndirea unor idei eronate despre lumea Răsăritului.

René Guénon, de pildă, pentru a cita numai unul dintre cei mai aprigi luptători în favoarea Orientului, a arătat deformările mentalităţii europene, viciile ei, imposibilitatea de a se apropia de Adevăr, pe care Orientul l-ar fi păstrat neatins, autentic; acolo ar trebui deci căutat. Operele acestui autor — *Introduction à l'étude des doctrines traditionelles hindoues*, *Orient et Occident*, *La crise du monde moderne*, *L'homme et son devenir s lon le Vendânta* etc. — sînt o mărturie vie a ceea ce înseamnă pasiunea şi excesul puse în slujba unei cauze juste şi pe care o denaturează... Se poate spune că nici hinduşii contemporani nu au fost atît de drastici în

deprecierea valorilor occidentale; nici Rāmakṛṣna, nici Vivekanada, nici acel gînditor contemporan de la Pondichéry, Aurobindo Ghose, nu au fost atît de vitregi cu Occidentul, sau admiratori fără limite ai culturii hinduse. Ei fac, în general, un apel Occidentului, pentru ca acesta să descopere ceea ce e viabil şi important în India.

Pe de altă parte, alţi scriitori, ca Henri Massis, vor semnala pericolul Orientului ca pe o influenţă nefastă, aducînd în Europa valorile obscure ale unei mistici vagi şi primitive. În diatriba sa împotriva Orientului, intitulată întors *Défense de l'Occident*, Massis va scrie: ...„Asia nu caută numai să provoace revolta indigenilor săi pentru a lipsi continentul nostru sărăcit de imensele resurse pe care le deţine. Ea vrea să atingă sufletul Occidentului, acest suflet divizat, nesigur de principiile sale, avid în mod confuz de eliberare spirituală“ [1].

Iată, în linie generală, aspectele contradictorii sub care ni se prezintă Orientul de către acele spirite romantice, care-l iubesc mai mult decît e cazul sau se tem de el mai mult decît e prudent.

Îndeobşte, se crede că Orientul e o lume antinomică, unde se întîlnesc şi se îmbină bizar civilizaţia şi primitivismul, mizeria şi bogăţia, înţelepciunea şi ignoranţa. O lume încremenită, adormită în superstiţiile şi prejudecăţile ei. Ce putem spera de la o lume care a murit pentru ea însăşi? Ar putea tocmai ea să învie Occidentul, cînd nu are putere să se deştepte pe sine din somnul ei de veacuri?

* * *

Nu în modul acesta vom pune noi problema. Cercetarea noastră nu va avea adică intenţia nici să supraestimeze cultura Orientului, nici să o deprecieze. *Fenomenul culturilor orientale va fi un termen de comparaţie.* Nu o pledoarie şi nici un rechizitoriu va constitui cercetarea noastră, ci doar un examen al unei structuri culturale, al unei mentalităţi deosebite, care ar putea să sugereze anumite soluţii pentru problemele occidentale. Este *aspectul morfologic* al cultu-

[1] *Op. cit.*, p. 15.

rilor care ne va interesa în primul rînd, aspect pus în valoare atît de bine de Oswald Spengler, dar din care, din păcate, el a tras concluzii atît de greşite. După Spengler, marile culturi sînt închise şi independente, nu au nici o punte de comunicaţie între ele, şi trebuie să aparţii organic unei culturi anumite, pentru a o putea înţelege. De pildă, nu putem înţelege matematica antică, deoarece ea este o ştiinţă intuitivă a construcţiei particulare, o ştiinţă statică, pe cînd matematica modernă este o ştiinţă în veşnică devenire. Matematica antică era, după el, o artă a măsurii şi echilibrului, care exprima acea seninătate a sufletului antic, caracterizată prin ceea ce Spengler numeşte *apolinic;* pe cînd matematica modernă este o ştiinţă a dinamicului, este expresia unei permanente frămîntări, este produsul sufletului frămîntat al Occidentului, sufletul *faustic*, neliniştit şi în continuu neastîmpăr. Astfel, nu există matematică, ci matematici, şi tot aşa nu există artă, ci arte, nu există ştiinţă, ci ştiinţe etc. Nu se poate trata ca un întreg istoria artei, istoria matematicii sau istoria oricărei preocupări, de-a lungul veacurilor, fiindcă în fiecare cultură sau epocă culturală, fiecare din aceste preocupări a izvorît din alte motive şi s-a dezvoltat pe alte coordonate.

Există şi adevăr şi eroare în concluzia lui Spengler. Este adevărat că spiritul omenesc se schimbă, că altfel se inserează în realitate astăzi şi altfel se insera acum cîteva mii de ani. Dar putem înţelege aceasta, şi dovada că este aşa e că o şi constatăm. Altceva rezultă din analiza lui Spengler, concluzie pe care el nu a reuşit să o expliciteze: *putem înţelege din punctul ei de vedere o cultură şi o mentalitate străină; este foarte greu însă să retrăim, să ne schimbăm mentalitatea noastră, pentru a aparţine realmente altei culturi.*

Afirmaţia lui Spengler că nu putem înţelege culturile străine de cultura occidentală trebuie, dar, rectificată, în sensul că nu le putem retrăi, deoarece structura noastră psihică este alta. Dar noi le putem înţelege în sensul lor, şi proba cea mai bună e că putem să le examinăm diferenţele şi factorii care cauzează aceste diferenţe.

Studiul obiectiv al civilizaţiilor primitivilor a demonstrat că, în fiecare fază a culturii şi civilizaţiei, omul are o mentalitate deosebită, o structură intelectuală — mai curînd

psihică — particulară, care-l face să vadă, să perceapă şi analizeze lumea, într-un mod diferit de al nostru. Cerc tările bogate în direcţia aceasta, în special cele ale lui Lév Bruhl [1], au impus concluzia de mai sus. Dar ceea ce e rema cabil, şi Lévy-Bruhl a insistat în urmă asupra acestei ch tiuni, e faptul că aceste civilizaţii nu sînt contradicto cu a noastră, ci numai dezvoltate în alt sens. Interpretări grăbite ale unora au dus la încheierea existenţei unor ment lităţi *prelogice* care ar fi antilogice, dar Lévy-Bruhl a pr testat formal împotriva unor astfel de interpretări, pe ca el nu le-a făcut niciodată [2].

Se poate conchide dar că există fenomene de cultu deosebite, fiecare exprimînd, într-un anume fel, un mod a trăi şi a vedea lumea. Să ne ocupăm astfel de structu culturilor orientale şi, în particular, de aceea a culturil chineză şi hindusă, de aceste culturi încremenite, care evoluează, ci stau liniştite în propria lor matcă.

* * *

Ceea ce surprinde, în primul rînd, pe cel care studia civilizaţia şi cultura veche chineză, restituite Occidentul astăzi, în mod amplu, de către cercetările ştiinţifice unui Maspero, Tscheppe, Wieger, Anderson, Granet et este caracterul de sfîrşit, de complet. Ideile directoare chinezilor au organizat, o dată pentru totdeauna, omul

---

[1] *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, 1910. *Mentalité primitive*, 1922; *L'Ame primitive*, 1927. Toate aceste lucr au apărut la ed. Alcan din Paris.

[2] M-am pomenit — scrie Lévy-Bruhl — că mi s-a atribuit o d trină numită „prelogism" (de acest cuvînt nu sînt responsabil) du care ar exista spirite omeneşti de două feluri, unele logice, de pil ale noastre, altele, acelea ale primitivilor, prelogice, adică lipsite principiile directoare ale gîndirii logice şi ascultînd de legi diferi aceste două mentalităţi fiind exclusive una faţă de alta. Nu era pr greu, în urmă, să se arate că „prelogismul" este de nesusţinut. Dar nu a existat decît prin graţia acelora care şi-au dat osteneala de edifica pentru a-l dărîma. Nu am crezut necesar să mă apăr împotri unei refutări care «dizolva» o absurditate palpabilă şi care nu referea realmente la lucrările mele. Este adevărat că am întrebuin cuvîntul prelogic. Nu urmează că am susţinut prelogismul" *(Bulle de la Société Française de Philosophie*, 1929, p. 109*)*.

natura într-un întreg, într-o totalitate bine ordonată. Există o solidaritate completă între om și natură, între societate și univers, care formează împreună un sistem de civilizație. A cunoaște natura înseamnă a cunoaște omul și societatea. Însă natura nu e regizată de legi abstracte, în chipul cum le înțelegem noi, occidentalii, ci de *ordine*. Logica chinezilor nu este logica aristotelică a clasificărilor și a subordonării conceptelor pe clase și specie, ci o logică a unei ordini pe care chinezul o descoperă în concret, nu în abstract. Ideea de ordine prezidează întreaga cunoaștere a lumii, și ea va fi în mod consecvent însuși principiul culturii și civilizației chineze, constituind, ca însăși, o ordine, asemănătoare cu aceea a naturii. În acest sens, Saussaye scrie: „Se consideră ca un aspect religios ordinea naturii, ca modelul tuturor raporturilor sociale, și legile care organizează viața de stat sînt privite ca legi naturale" [1].

Omul și natura nu constituie două regnuri separate, ci o existență unică, o singură societate. Pentru a găsi, deci, locul omului în natură și în societate trebuie să găsești ordinea lumii. Chinezii nu au căutat legile societății în chipul cum le căutăm noi, ci au căutat ordinea naturală a lucrurilor și au izbutit să fundeze o societate stabilă și echilibrată, în care toate raporturile erau determinate perfect [2]. Cum spune Granet, ideea care predomină mentalitatea chineză este că funcțiunea gîndirii nu este de a cunoaște, ci de a secreta o ordine totală și, prin aceasta, are o acțiune civilizatoare [3]. Aspectul acesta de ordine, al culturii și civilizației chineze, se ilustrează printr-o particularitate care, pentru Occident, apare mai mult decît curioasă: gîndirea chineză, în întregime, nu se desfășoară pe principii particulare, pe

[1] Ch. de la Saussaye, *Manuel d'Histoire des Religions*, p. 44.

[2] Remarcabil este că în China nu au existat niciodată „caste" și nici sclavi. De prin secolul al III-lea înaintea erei noastre, regimul feudal este abolit, funcțiunile devenind accesibile cărturarilor. Oricine putea să ajungă pe treapta cea mai de sus a administrației, după gradul școlii pe care o absolvea. Astfel s-a înființat o aristocrație a culturii, pe care Occidentul se străduiește, de puțin timp, să o realizeze, o noblețe, un mandarinat intelectual. Părintele Huc, în cartea sa de călătorii *Dans la Chine*, ne relatează viu această stare de lucruri, valabilă încă și în secolul al XIX-lea.

[3] Marcel Granet, *La Pensée chinoise*, p. 29, Paris, 1934.

opinii filosofice individuale; ea are o structură comună, și fiecare gînditor se integrează în matca comună a gîndirii tradiționale. Nu poate fi vorba de sisteme de idei dogmatice diferite care alcătuiesc o opoziție doctrinară, ci mai curînd traduc un conflict de prestigiu [1]. Că este așa se poate vedea din faptul că discuțiile și așa-zisele polemici sînt întreținute de discipolii unui aceluiași maestru. Mai mult încă, de pildă, discipolii lui *Mo-tse* sînt numiți pe scurt *mo*, iar cei ai lui *Confucius*, *ju*. Desemnarea doctrinei susținută de ansamblul discipolilor celor doi înțelepți este comună și se face prin termenul compus *ju-mo*. Cum ar fi putut fi numite într-un singur fel dacă ele ar fi fost în conflict? Despărțirea se datorește astfel mai mult unei opere de clasare a cărților și autorilor lor care, cum remarcă Granet, s-a născut din nevoile practice și chiar mnemotehnice: acest criteriu s-a aplicat la constituirea *Tratatului asupra literaturii*, care formează o parte a *Istoriei primilor Han*.

În China nu a existat o gîndire speculativă, în sensul occidental, adică sisteme disparate, independente și originale fiecare. „Un chinez, mai ales dacă e filosof și pretinde să învețe pe alții — scrie Granet —, nu recurge niciodată pentru a traduce în detaliu opiniile sale decît la singurele formule a căror eficacitate e garantată de un trecut îndepărtat" [2]. Dealtfel, analiza operelor filosofice chineze dă un rezultat care nu ar putea, cu nici un chip, fi obținut din examinarea filosofiei europene; ideile fundamentale, ideile directoare ale gîndirii chineze sînt aceleași de-a lungul veacurilor. Aceste idei directoare, pe care noi sîntem obligați să le traducem în concepte abstracte, arată, la un examen sumar chiar, că gîndirea nu s-a desfășurat pe temeiul unor categorii abstracte; categoriile chinezești au rolul de a ordona gîndirea și sînt însemnate totdeauna prin niște simboluri sintetice, embleme, care trebuie considerate ca niște categorii concrete. Nici timpul, nici spațiul sau numărul, ori cauza nu sînt abstracțiuni pentru înțeleptul chinez. Pentru a ilustra aceasta, să considerăm un moment timpul și spațiul în gîndirea chineză. Timpul nu e o continuitate omogenă, cum e conceput de un occidental, continuitate suscep-

[1] M. Granet, *op. cit.*, p. 6.
[2] *Op. cit.*, p. 83.

tibilă să fie divizată în fragmente similare și superpozabile. Timpul chinezesc este un ansamblu de *ere*, de anotimpuri și de epoci; dacă mi se îngăduie, aș spune, timpul are o curbură, el este un ansamblu de cicluri și de ritmuri, în care evenimentele se așază, în felul lor concret, ca într-un receptacul, unde locul lor e pregătit de mai înainte. Tot astfel, spațiul e un *domeniu* de climaturi și orizonturi neomogene, indivizibil în fragmente superpozabile. În locul conceptelor definite, care sînt la baza oricărei doctrine occidentale, chinezii preferă simbolurile sintetice, care evocă direct realul și în care se petrec anume jocuri numerice, reprezentînd *ritmul* naturii. [1]

Trebuie să notăm că un chinez nu se exprimă niciodată prin noțiuni abstracte; scrierea chinezească nu va însemna constituirea unui sistem de simboluri care să denoteze o abstracțiune și o generalitate, ci un fascicul de imagini particulare, bogat în sugestii concrete și în reprezentări ale realului. Simbolul scriptic al unui asemenea mănunchi de imagini va fi o emblemă care cheamă și aduce realitatea așa cum este ea, în diversitatea ei particulară. Cu toate acestea, chinezii au putut ajunge la o metafizică extrem de interesantă, *Taoismul* lui *Lao-tse*, la o etică superioară, cum e aceea datorită lui *Confucius*, la o știință a numerelor etc.

Am căutat să definim sistemul de coordonate al gîndirii chineze și să arătăm că, spre deosebire de Occident, el e neschimbător și tradițional. Pentru ce vechiul sistem de civilizație și cultură chineză este imuabil, permanent, nesupus vicisitudinilor care mînează Occidentul? Cum se face că o civilizație atît de veche [2] a putut să rămînă „atît de asemănătoare cu ea însăși, prin revoluțiile cele mai violente și mișcările cele mai dezordonate", după cum spune un bun cunoscător al istoriei Chinei? Trebuie să vedem în acest caracter rezultatul unei mentalități diferite, o poziție a

[1] Ernest Bernea a arătat, în cartea sa *Cadre ale gîndirii populare românești* (ed. „Cartea Românească", 1985), că și la români se pot găsi asemenea „cadre".

[2] China are o antichitate fabuloasă. Cu vreo patru mii de ani înainte de era noastră, *Fo-hi* ar fi întemeiat imperiul chinez. El a înconjurat orașele cu ziduri, a inventat calendarul, regulile de muzică, medicina, riturile sacrificiilor. Dinastiile cu adevărat istorice nu pot fi însă reconstituite decît de pe la anul 2000 î.e.n.

omului în fața naturii, alta decît a noastră. Chinezul integrează într-o ordine concretă, pe care o descoperă, Univers și care regizează viața microcosmosului ca și macrocosmosului. În loc să impună naturii, el caută să se adapteze, să-și găsească locul și misiunea lui în lume, el caută ordinea. De aceea, principiul superior și unic care prezidează întreaga gîndire și desfășurare a lumii este *Tao*, ordinea principială. Plecînd de la ideea de ordine, chinezul o regăsește în toate manifestările naturii și ale omului. Cultura și societatea chineză, fiind expresii particulare ale aceleiași ordini, sînt imuabile și veșnic neschimbătoare. Încremenirea Chinei de-a lungul istoriei are un sens mult mai adînc, și în orice caz altul decît i-l dau occidentalii, în mod peiorativ, atunci cînd își imaginează imperiul Soarelui Răsare ca pe o lume moartă și înghețată.

* * *

Să ne ocupăm acum de India, în același mod general și principial cum am făcut-o pentru China. Cînd vorbim de India nu vrem să înțelegem acest haos de naționalități și secte care constituie astăzi indianismul, ci ne referim la *clasicismul brahmanic*, care a predominat și a organizat viața în țara lotușilor și a elefanților.

Dealtfel, este caracteristic, pentru această țară, faptul că toate sectele acestea, atît de numeroase, nu pot face abstracție de brahmanism. Pînă și buddhismul, cea mai mare erezie izvorîtă din brahmanism, a trebuit să se adapteze la tradițiile imemoriale ale spiritualității hinduse, dîndu-și o literatură sanskrită și făcînd apel la operele de autoritate tradițională, *epopei*, *purâne*, *upanișade* etc.

Sîntem astăzi în posesia unui material enorm privind cultura și civilizația hindusă; eforturile unor Max Müller, Burnouf, Deussen, Masson-Oursel, De la Vallée-Poussin, Oldenberg, Dasgupta, Stcherbatsky, Avalon etc. ne-au făcut cunoscută de aproape lumea miraculoasă și mizeră a Indiei.

În India, toate instituțiile brahmanice, sociale, economice, religioase se fundau pe gîndirea metafizică tradițională. „Religia — scrie Masson-Oursel, deformînd puțin realitatea, fiindcă religia sau ceea ce numim noi religie brahmanică e subordonată concepției metafizice — formează,

pentru a spune așa, numitorul comun sau fundamentul tuturor factorilor indianismului" [1]. Acest caracter *tradiționalist* [2] a fost pus în evidență, cu unele exagerări, de către diverși orientaliști. Există o concepție metafizică brahmanică despre lume și despre om, concepție care constituie trunchiul comun al tradiției revelate de marii înțelepți ai trecutului — de Rși — și din care se dezvoltă ramurile doctrinare secundare, privind societatea, viața omului în familie și în cadrul naturii. Am spus că se recurge la unele exagerări în ceea ce privește puterea absolută și totală a tradiției hinduse, deoarece, de pildă, piramida socială hindusă, conform textelor, ar trebui să fie o teocrație, având la conducere pe brahmani; casta sacerdotală deținea, în mod doctrinar, și puterea temporală. Cu toate acestea, se găsesc în istoria Indiei foarte multe cazuri cînd statele sînt guvernate de casta militară și nu de cea a preoților. Această abatere are și o explicație: din punct de vedere politic, niciodată India nu a constituit o unitate. Naționalitățile cele mai diverse, așezate în ținuturile geografice cele mai diferite, nu puteau să alcătuiască o masă omogenă socială. Preocuparea de a salva elementul arian, față de populațiile băștinașe, a provocat oarecari devieri, neesențiale desigur, de la instituțiile clasice brahmanice. Poate că tocmai aceste pericole, care amenințau masa ariană de a fi absorbită de cea indigenă, va fi făcut să păstreze statutul social într-o relativă fixitate. În acest sens, Masson-Oursel scrie: „Chiar acolo unde arienii erau neîndoielnic stăpîni, se simțeau încă instalați într-o ambianță, dacă nu ostilă, cel puțin neasimilată, deși disprețuită; de aici regimul castelor, al căror scop esențial era de a salvgarda integritatea elementului de limbă indo-europeană,

[1] P. Masson-Oursel, *L'Inde antique et la civilisation indienne*, p. 69, Paris, 1933.

[2] Cuvîntul *tradiție* desemnează, în mod curent, transmiterea unei doctrine, a unor practici etc. În particular, tradiția unei religii înseamnă revelația nescrisă, pe care fondatorul său prim a încredințat-o discipolilor, perpetuîndu-se astfel, oral, din generație în generație. Pentru Guénon, tradiția este transmiterea — scrisă sau orală — a unei învățături fără deosebire. Distincția nu mai e necesară, odată ce tradiție și scriptură au aceeași valoare, și Guignebert scrie: „Numai catolicismul a situat pe același plan — *pari pietatis affectu et reverentia*, cum spun Părinții consiliului de treizeci — Tradiția și Scriptura" *(L'Evolution des dogmes)*.

singurul element liber. Asemenea condiţiuni au eternizat instituţiile arhaice, începenind societatea într-o fixitate relativă" [1].

Oricum ar fi, în India recunoaştem o puternică civilizaţie, o cultură dezvoltată, care are un caracter de permanenţă şi de unitate, putînd fi asemănat cu cel pe care l-am găsit în China.

Dacă examinăm gîndirea hindusă, observăm aceeaşi constanţă ca şi în gîndirea chineză: nu există o speculaţie filosofică, în sensul occidental al cuvîntului, soluţii originale, particulare şi contradictorii; există o singură doctrină exprimată în *Vede*. Este adevărat că occidentalii au descoperit în India brahmanică şi *Şcoli*, dar, ca şi în China, acestea reprezintă cu totul altceva decît şcolile filosofice europene. Există numai o doctrină, aceea exprimată de *Vede* şi a cărei autoritate este absolută. „Autoritatea Vedelor, scrie Masson-Oursel, se satisface singură, fără nici un recurs la vreo facultate de cunoaştere sau de raţionament" [2]. Doctrina *Vedelor* se referă la tot: la metafizică, la om, la ritur, la societate, la materie etc., pe care le încadrează într-un organism unitar perfect. Odată cu izbucnirea ereziei buddhiste se simte nevoia unei exegeze a textelor vedice, operă îndeplinită de aceste „Şcoli" filosofice, care nu sînt nici „Şcoli" nici sisteme filosofice. Iacobi şi Stcherbatsky au arătat şi motivele istorice şi momentul apariţiei acestor „Şcoli". Numele sanskrit al acestor „sisteme" este „darśana", ceea ce înseamnă aspect sau punct de vedere. Toate acestea sînt exprimate într-o manieră aforistică şi sînt, odată pentru totdeauna, adevărate.

Textele acestor şase darśana nu sînt discutabile, adică modificabile: unui brahman autentic nu i-ar fi putut trece prin minte că unul din *sūtra Vedāntei*, de pildă, ar putea fi fals. În India nu a existat o gîndire dialectică, dinamică; adevărul era dat de texte şi sforţarea inteligenţei urmărea înţelegerea, nu descoperirea lui. Aceasta ne face să concludem că hinduşii nu au avut ideea occidentală de adevăr. Termenul *satya*, pe care occidentalii îl traduc, în general, prin „adevăr", exprimă doar exactitatea rituală, ceea ce

[1] P. Masson-Oursel, *op. cit.*, p. 99.
[2] Masson-Oursel, *op. cit.*, p. 227.

e normal și corect, nu ceea ce corespunde unui obiect [1]. Hindușii au avut o altă concepție despre relațiile din natură și dintre natură și om, pe care nu le-au tradus prin adevăruri abstracte, ci prin ideea de ordine, fie în lumea fizică, fie în cea morală și spirituală; este termenul *dharma* care exprimă această concepție. Sacrificiul, ca și ritualul, în genere, societatea ca și activitatea omului se integrează în *dharma*, în ordinea naturală a lumii, în care fiecare gest și fiecare lucru are funcțiunea lui determinată.

Se înțelege astfel pentru ce societatea hindusă tradițională se va constitui într-o anume ordine, în caste precis despărțite, și că întreaga activitate a individului și a societății va fi determinată într-un mod riguros, pe toate planurile. *Dharma*, ordinea din natură și din om, rezultă, în concepția brahmanică, din însăși natura ființei, din natura lui Dumnezeu. Există o ordine principială a lumii și a trăi și a activa înseamnă a te așeza în mijlocul acestei ordini. Iată motivele pentru care societatea hindusă tradițională este încremenită, motive intrinseci, nu de natură istorică sau geografică. Hindusul cunoaște această ordine, pe care o enunță în mod autoritar absolut Vedele, el crede în ea și în tradiție; de aceea el o și trăiește. Încremenirea Indiei este expresia ordinii perfecte care domină lumea și pe care India s-a construit în întregime. Sectele diverse, care au apărut pe pămîntul Indiei, nu au putut schimba această ordine, și mai curînd au fost cucerite de spiritul tradiționalist, așa cum cum buddhismul originar a trebuit, pentru a se menține, să se adape la izvoarele bogate ale tradiției brahmanice.

* * *

Să revenim acum asupra trăsăturii caracteristice a celor două culturi examinate sumar pînă aici și al căror examen putea fi încă prelungit și la alte culturi, fie dintre cele complet moarte, cum au fost ale Egiptului și Babilonului etc., sau dintre cele încă vii, ca aceea islamică. Esențial în aceste culturi este forma lor *statică*, spre deosebire de forma culturii occidentale, funciarmente *dinamică*.

[1] Masson-Oursel, *op. cit.*, p. 145.

Încremenirea Orientului s-a datorat unei puternice tradiții, care i-a adus o seamă de principii revelate, dominînd întreaga desfășurare a vieții Orientului, în toate direcțiile. În India sau China au fost recunoscute o ordine principială tradițională, un fond instituțional permanent, care predomină toate faptele.

Vom căuta să examinăm, în capitolele următoare, baza filosofică a acestor culturi și idealul uman maxim pe care ele l-au creat.

III.

CHENG JEN ÎN CHINA ANTICĂ
sau
ÎNȚELEPTUL ÎN UNIVERS

Cuvintele mele sînt foarte ușor de înțeles
Foarte ușor este să te comporți conform lor
Și totuși nu există nimeni în lume
Care să le înțeleagă și să se conducă după ele.

LAO-TSE, *Tao-te-king*, 70

Toată lumea este de acord că filosofia, artele, morala etc., aparținînd civilizației și culturii Chinei antice, sînt pline de sensuri și semnificații, dar nimeni nu poate pretinde că a putut înlătura complet vălul care acoperă înțelesul simbolic al monumentelor vechilor chinezi, cele săpate în piatra sau rămase în scris. Care să fie explicația? Cum se face că zidul cel mare, în care s-au închis chinezii, pentru a nu pătrunde nimeni dinafară, pare să aibă un corespondent și în lumea abstractă a vechilor lor valori de cultură, civilizația chineză devenind astfel o zonă aproape interzisă înțelegerii omului modern? Și totuși Lao-tse spune, cum se vede din citatul menționat, că este atît de ușor de înțeles! Nu cumva ne trebuie nouă o schimbare de optică pentru a găsi un drum în această *terra incognita*, pentru a zări o potecă care să ducă în inima concepției vechilor înțelepți din țara Soarelui-Răsare? Desigur, dificultățile găsirii unei „chei" care să descuie porțile ferecate ale gîndirii antice chineze nu sînt mici și încercările de a găsi o asemenea „cheie" au fost și sînt numeroase. Ele constau, în principal, în unele particularități specifice filosofiei chineze, care o deosebesc funda-

mental de aceea europeană și pe care istoricul contemporan Fung Yu-lan le enumeră în felul următor [1]:

Intenția filosofiei. Trebuie să avem în vedere că scopul filosofului chinez antic nu era acela al filosofului modern — erudiția și speculația abstractă —, ci o realizare, pentru a spune așa, concretă, care să-l situeze într-o poziție justă în cosmos (lumea din afară) și în Ființă (lumea dinăuntru).

Modalitatea gîndirii. Filosoful chinez își exprimă ideile într-o formă concisă, enigmatică și paradoxală. El nu voiește să construiască un „tratat" filosofic, demonstrat *more geometrico*, cum ar fi *Ethica* lui Spinoza, ci să enunțe aforisme, în care sînt condensate o întreagă gamă de experiențe concrete sau mentale, *sugerînd* mai mult decît ceea ce o afirmație scurtă este capabilă să conțină. De aceea, după cum spune și Fung Yu-lan, ceea ce importă pentru o înțelegere justă a gîndirii chineze este *interpretarea* înțelesurilor ei. Iată sensul acestei afirmații, redat plastic de Tchuang-tse [2]: „O plasă servește să prinzi pește, dar odată peștele prins, nimeni nu se mai gîndește la plasă. O cursă servește la prins iepuri, dar odată iepurii prinși, nu mai este nevoie să te gîndești la cursă. Cuvintele servesc să fixezi ideile, dar odată ideea sesizată, nu este nevoie să te gîndești la cuvinte. O, cît aș dori să găsesc pe cineva care a încetat să gîndească la cuvinte și să vorbesc cu el."

Limbajul filosofic. După cum se știe, scrierea chineză este ideografică și pentru acest motiv, există mari greutăți în interpretarea textelor vechilor filosofi chinezi; sîntem întotdeauna înclinați să interpretăm gîndirea care este acoperită de un text oarecare, într-un context de idei europene care denaturează înțelesul textului [3]. După noi, acesta este primul și esențialul motiv al greutății înțelegerii gîndirii

---

[1] Fung Yu-lan (profesor la universitatea națională din Beijing), *Précis d'histoire de la philosophie chinoise*, pag. 32 (ed. Payot, Paris, 1952).

[2] *Tchuang-tse*, cap. XXVI.

[3] Iată ce scrie Fung Yu-lan (*op. cit.*, p. 35): „Este dificil pentru cineva să înțeleagă pe deplin lucrările chineze de filosofie, dacă nu poate să citească textul în original. Limbajul este într-adevăr o barieră. Datorită caracterului sugestiv al scrierilor filosofice chineze, această barieră devine și mai greu de trecut, aceste lucrări fiind aproape netraductibile".

antice chineze; cercetătorul modern dorește să regăsească în filosofia chineză unele din concepțiile occidentale, care i-ar permite astfel să înțeleagă modul paradoxal de a gîndi al filosofului antic chinez. Pentru a ajunge însă la asemenea asimilări, el trebuie să lase în afară tocmai esențialul filosofiei chineze, care rămîne nepătruns, bine păzit de zidurile abstracte în care este închis. Că este așa se poate vedea din nenumăratele „soluții" și aprecieri, diferite între ele, uneori chiar contradictorii, de care s-a bucurat în timpul nostru această filosofie. Să dăm numai cîteva exemple.

Primul european care a fost atras de modul de a gîndi și a scrie al chinezilor a fost Leibniz. El a văzut în scrierea chineză un sistem de analiză a gîndirii însăși. Astfel, celebrul filosof și matematician german a voit să construiască o ideografie logică, pe care el o preconiza după exemplul ideografiei chineze și care, după cum spunea chiar el, trebuia „să reprezinte în mod imediat lucrurile (sau mai curînd ideile) și nu cuvintele, în așa fel ca fiecare popor să poată să le citească și să le traducă în limba sa. Ar fi în același timp o scriere și o limbă" [1].

Binecunoscutul sinolog Marcel Granet [2], de care am mai vorbit, consideră că gîndirea antică chineză se exprimă într-un limbaj saturat de elemente afective, care are ca scop să provoace un efect practic, o acțiune imediată. Expresiile chineze sînt un fel de formule ce determină în ascultător o stare psihologică care-l face receptiv la un anumit adevăr. De aceea limbajul chinez este plin de imagini și explică rafinamentul poeziei și al filosofiei care sînt atît de dificil de înțeles pentru europeni. Din această cauză chinezii nu au putut să se ridice la o logică a genurilor și prin aceasta să ajungă la silogism.

Pentru Hegel [3] filosofia vechilor chinezi nu ajunsese decît la prima treaptă de dezvoltare, adică nu realizase încă conceptele abstracte ale filosofiei grecești.

---

[1] Vezi L. Couturat, *La Logique de Leibniz*, p. 61 (Alean, Paris, 1901).

[2] Marcel Granet, *La pensée chinoise*, pp. 38—39 (ed. Albin Michel, Paris, 1934).

[3] Hegel, *Prelegeri de istoria filosofiei*, I, trad. în rom. de D. D. Roșca, p. 116 (Editura Academiei R.P.R., 1963).

Gînditorul chinez contemporan Liou Kia-hway [1] crede că poate distinge specificitatea spiritului chinez printr-o comparație cu spiritul european. După el, spiritul occidental este analitic, construind un „întreg abstract", pe cînd spiritul chinez este sintetic, construind „întregul concret". Cauzalitatea de tip kantian, de exemplu, care se manifestă într-un „întreg abstract", nu este cunoscută de chinezi, care au o cauzalitate *sui-generis*, cuprinsă în cuplul concret *cauză-efect*, considerat ca un „întreg concret".

P. Demiéville [2] face o asimilare între „metoda negativă" a filosofiei chineze și *apophasis* din teologia negativă (a lui Dionis Areopagitul), iar afirmația paradoxală „cunoașterea care nu este cunoaștere" îi apare ca fiind de fapt celebra *docta ignorantia* — „ignoranța savantă" a lui Nicolaus Cusanus.

Pe de altă parte, A. Forke [3] crede că a găsit „cheia" modului paradoxal de a gîndi al filosofului chinez, făcînd o paralelă între paradoxele chinezilor și paradoxele eleate. Eleații au considerat că celebrele lor paradoxe se datoresc „iluziei" sau „irealității" lumii și în special a mișcării. În opinia lui, aceasta este și teza fundamentală a filosofilor din școala taoistă, ceea ce explică construcția paradoxelor din filosofia chineză.

În sfîrșit, unul dintre cei mai serioși sinologi, J. Needham[4], crede că gîndirea filosofică chineză nu poate fi interpretată prin logica formală obișnuită, ci prin logica dialectică. Pasajul din Lao-tse „existența și non-existența se generează reciproc" este considerat de el ca tipic tendinței chinezului către „o logică dialectică" sau, după cum spune Chang Tung-sun, către o „logică corelativă". După acest autor, „înțelesul unui termen este completat prin opusul său" [5].

---

[1] Liou Kia-hway, *L'esprit synthétique de la Chine* (Paris, 1961).

[2] Paul Demiéville, *Prefață* la lucrarea citată a lui Fung Yu-lan, p. 9.

[3] Alfred Forke, *Geschichte der alten chinesischen Philosophie*, p. 428 (ed. Friederichsen, Hamburg, 1922).

[4] Joseph Needham, *Science and Civilisation in China*, vol. II, p. 198 (Cambridge, 1969).

[5] Acest lucru a fost subliniat prima dată de Hegel, în legătură cu dialectica lui Heraclit. El citează următorul fragment (păstrat de Sextus Empiricus în *Schițe Pyrrhoniene*, I, 29, II, 6): „Ceea ce este opus există în unul și același [lucru]". Hegel conchide: „Deci ființa și neființa sînt prezente în același [lucru]" (Hegel, *op. cit.*, I, p. 265).

Concluzia care se desprinde din cele de mai sus este că alegerea uneia dintre opiniile atît de diferite care încearcă să explice mecanismul gîndirii chineze este pur subiectivă şi din această cauză i se poate opune, cu egală vigoare, o altă părere. De aceea o asemenea alegere nu ne poate duce prea departe. Dacă, de exemplu, ne-am opri la soluţia acceptată de Needham, că gîndirea chineză se bazează pe prezenţa contrariilor în acelaşi lucru, de unde aspectul ei paradoxal, atunci cum am putea explica ceea ce este expres exprimat de Lao-tse prin „cuvintele mele sînt foarte uşor de înţeles, dar nimeni nu le înţelege"? El nu spune că nimeni nu face eforturi să înţeleagă un fapt greu de înţeles, ci că un fapt simplu şi uşor de înţeles nu este înţeles de nimeni. Nici una din explicaţiile expuse nu va putea să ne dea măcar o idee despre acest lucru. Este sigur că în această problemă noi nu posedăm anumite elemente care trebuie să fi constituit o cheie simplă şi directă a înţelegerii umane. Încercarea de a da o explicaţie prin concepte filosofice moderne ni se pare lipsită de justificare. Problema în sine este, credem, mai complicată, şi vom cita în acest sens un pasaj dintr-un cunoscut filosof al timpului nostru, Ludwig Wittgenstein [1]: „Propoziţiile mele se explică prin aceea că la sfîrşit ele apar aceluia care mă înţelege ca de neînţeles (...). El trebuie să depăşească aceste propoziţii; atunci vede el lumea corect". S-ar părea că citim din Lao-tse! Dar nimeni nu a apelat, pentru a interpreta pe Wittgenstein, în acest pasaj sau în altele tot atît de sibilice, la „dialectica corelativă", nici la un spirit special „sintetic" care ar fi propriu lui Wittgenstein, nici nu s-a afirmat vreodată că celebrul logician nu ar fi cultivat o logică a claselor (cum zice Granet) etc. Asemenea interpretări ar apărea ridicole.

Trebuie deci să ajungem la o înţelegere a textelor antice chineze care să facă vorbele „uşor de înţeles".

---

[1] Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, prop. 6. 54 (Editura Kegan Paul, Londra, 1933, text paralel german şi englez).

Pentru a găsi un fir conducător spre concepțiile filosofice antice chineze va trebui să ne îndepărtăm, cît mai mult, de stufișul opiniilor europenilor despre mentalitatea și realizările acestei mari civilizații și să o privim în autonomia ei absolută. Va trebui, adică, să ne introducem în modul de a gîndi al vechilor gînditori chinezi, fără a emite pe parcurs nici o judecată de valoare, informîndu-ne doar din propriile lor afirmații și tradiții. Pentru aceasta va trebui să introducem în primul plan o serie de elemente specifice mentalității timpului.

Chinezul antic credea că odinioară, într-o epocă nedeterminată, dar mult înapoia celei istorice, omenirea a avut o altă stare de *existare*, în care omul a fost în alte raporturi cu ceilalți oameni și cu natura înconjurătoare, decît acelea pe care le are astăzi. Să examinăm unele texte în care ni se transmite această informație.

Cercetătorul chinez Lo Chia-Luen ne traduce un pasaj din *Convorbirile* lui Confucius în care este scris [1]: „Cînd a fost realizat marele *Tao*, lumea era un stat comun, guvernanții erau aleși după înțelepciunea și abilitatea lor, și ceea ce prevala era încrederea reciprocă și pacea. De aceea, oamenii nu considerau ca părinți numai pe propriii lor părinți, nici ca fii numai pe fiii lor. Bătrînii erau puși în situația de a se bucura de bătrînețe, tinerii erau puși în situația de a-și dezvolta capacitatea lor; cei mai tineri erau asistați de cei mai bătrîni, și văduvele, orfanii, estropiații și diformii neajutorați găseau pe cineva care să-i îngrijească. Bărbații aveau ocupații potrivite lor și femeile aveau casele lor. Dacă oamenii nu voiau să vadă bogățiile materiale neutilizate nu trebuiau să le țină numai pentru ei, și dacă aveau energia de a lucra, nu trebuiau să lucreze numai pentru propriul lor beneficiu. De aceea nu existau nici bandiți și nici hoți,

[1] În lucrarea colectivă în 2 vol., de sub conducerea lui S. Radhakrishnan, *History of Philosophy Eastern and Western* (Londra, 1952), Lo Chia-Luen are (în vol. I) capitolul „Caracteristici generale ale gîndirii chineze", unde se găsește pasajul de care este vorba.

nici şiretenie şi nici intrigi şi rezultatul era că noaptea nu era nevoie să se închidă uşa propriei case. Aceasta era perioada *ta-tung*, adică a marii comunităţi".

Să subliniem cîteva elemente din acest pasaj. Mai întîi apare ideea de *Tao* [1], care aici nu a fost tradusă, dar care este fundamentală vechii filosofii chineze şi are un conţinut foarte complex, despre care vom vorbi mai departe. De reţinut este şi expresia *ta-tung* care a fost tradusă de Lo Chia-Luen prin „marea comunitate", şi este bine tradusă în context, întrucît se referă, după cum am văzut, la comunitatea socială. Într-adevăr, *ta* înseamnă „mare", dar *tung* poate fi interpretat aici şi ca „unitate"; deci dincolo de aspectul social poate exista şi un alt aspect, al „marii comunităţi", care este de fapt „marea unitate".

La aceeaşi perioadă iniţială de existare a omului se referă Tchuang-tse în cartea care are ca titlu chiar numele lui [2]: „A fost un timp cînd oamenii de altădată posedau înţelepciunea perfectă. Cînd? Cînd nu aveau încă conştiinţa existenţei lucrurilor. Apoi ei au ştiut că lucrurile existau, dar nu au făcut nici un efort pentru a le distinge. După aceea, ei au deosebit lucrurile, dar nu le-au etichetat ca *bune* şi *rele*. Din acest moment de cînd au început să fie emise astfel de judecăţi, integritatea lui *Tao* a fost violată şi răul s-a instalat în lume". Starea primordială a omului din epoca pomenită de text era deci o stare în care lumea era „percepută" într-o perfectă unitate, într-o nediferenţiere funciară, nealterată de detalii sau „accidente". Cînd conştiinţa omului a „deosebit" lucrurile prin detaliile lor, ea s-a aventurat într-o lume în care exista „binele" şi „răul", şi prin aceasta *Tao* a fost violat. Este imposibil să nu faci o apropiere a acestei „căderi" a omului, sau a lui *Tao* din om, şi a cunoaşterii „bi-

---

[1] S-a transcris uneori expresia *Tao* prin *dao*, după sinologii germani. În germană, *d* iniţial este un *t* moale *(weich)* şi deci se citeşte t. De aceea germanii pronunţă, în general, românescul *domnule—tomnule*. Explicaţiile pe care le dă sinologul Ernst Schwartz la traducerea relativ recentă a scrierii *Tao-te-king*, titlu pe care el îl transcrie *Daudedsching* (Verlag Philipp Reclam jun. Leipzig, 1970, p. 6), sînt suficiente pentru a ne convinge să nu scriem în româneşte *d*, ci *t*.

[2] James Legge, *The Writings of Kwang-zze*, „Scrierile lui Tchuang-tse", traducere în colecţia „Sacred Books of the East", XXXIX şi XL, reeditat (Londra, 1927). Pasajul citat se găseşte în cap. I, 185—186.

nelui" și „răului", așa cum este înfățișată de legenda biblică ebraică. Cînd Adam, la îndemnul Evei, a mușcat din fructul oprit [1], „ochii li s-au deschis" și au început să „distingă" detaliile lucrurilor, de exemplu faptul că erau goi. Din acest moment răul s-a instalat în lume... Starea paradisiacă a fost pierdută și omul a intrat într-o lume a deosebirilor, adică a opozițiilor și a luptei dintre ele.

Ideea că a existat „o epocă de aur", în care oamenii „trăiau ca zeii", se regăsește, după cum știm, și în civilizația greco-romană. Poeții Ilesiod [2], Ovidiu [3] ș.a. descriu această epocă, ba chiar și epocile care i-au urmat. Dar și indienii [4] vorbesc, în tradițiile lor, de cele patru „vîrste".

Această similitudine dintre afirmațiile lui Confucius, ale lui Tchuang-tse și ale vechilor indieni și greci, cum și ale celor din *Biblie*, unitatea acestor legende arată că există un fond comun al cărui sens trebuie să căutăm să-l descifrăm cu prudență.

Problema importantă nu este, după cum am arătat, ce părere avem noi despre aceste credințe. După Fung Yu-lan [5], de exemplu, „teoria taoistă, după care starea de perfecțiune a umanității este simplicitatea unui timp îndepărtat, nu poate să ne convingă, pe noi modernii care, animați de ideea de progres, credem că starea ideală a existenței umane trebuie creată în viitor, și nu că a fost pierdută cu timpul". Problema nu este deci să emitem judecăți de valoare asupra civilizației chineze și asupra ideii că originea ei istorică își are rădăcinile într-o perioadă anistorică, de „existare" edenică a omului, ci să ajungem la o înțelegere a sensului unor afirmații care ne apar în primul moment ca fără sens.

Am văzut că, după gîndirea antică chineză, omul a trăit odată într-o stare de „decondiționare", care a fost pierdută. Cum se prezenta această stare? Am văzut, în general, că ea era caracterizată de o modalitate specială de existare, într-o indistincție esențială, lipsită de separarea accidentală (prin

[1] Geneza, 3, 7.
[2] Hesiod, *Lucrări și zile*, vers. 110—180.
[3] Ovidiu, *Metamorfozele*, I, vers. 89—162.
[4] A se vedea capitolul dedicat Indiei.
[5] Fung Yu-lan, *op. cit.*, p. 47.

detalii) a lucrurilor. Această stare este descrisă cu preciziune într-un alt citat al lui Tchuang-tse [1]: „În vremea aceea nu existau cărări peste munți, nici nave peste ape sau poduri peste ele. Lucrurile prosperau în armonie. Comunitățile se aflau în legătură unele cu altele (...). Oamenii trăiau la un loc cu păsările și animalele și alcătuiau cu toate lucrurile împreună o familie. Puteau ei oare să știe de vreo deosebire dintre oameni ca stăpîn și slugă? Toți trăiau în aceeași neștiință, și *te*, puterea lor de a fi ceea ce sînt, nu-i părăsea. Toți erau în același fel lipsiți de dorințe — și aceasta putea fi numită *nestricăciune pură*. Atît timp cît *nestricăciunea pură* a durat, natura poporului și-a păstrat caracterul ei propriu originar. Cînd însă înțelepții au început să lupte pentru « bine » și să vorbească cu cea mai mare autoritate despre « virtute », atunci a început să se nască pretutindeni îndoiala. Și cînd apoi și muzica a fost schimbată arbitrar și riturile desființate, au început să se arate deosebirile dintre oameni". Această îndepărtare de starea primordială a omului este considerată deci ca „o pierdere" treptată. Etapele parcurse pînă la starea actuală sînt descrise în același mod în diverse lucrări, ca și în *Tao-te-king*, unde „pierderea" de care vorbim este înfățișată ca o „pierdere" a lui Tao [2]:

„Așa s-a pierdut *tao* [drumul, acel ceva de la care totul pornește]
Lui i-a urmat *te* [puterea sau virtutea, — a fi ceea ce ești]
Apoi *te* a fost pierdut
I-a urmat binele [virtutea umană]
Apoi binele a fost pierdut
Lui i-a urmat onestitatea [virtutea de a fi just]
Apoi onestitatea a fost pierdută
Ei i-au urmat riturile [ceremoniile]
Riturile au stricat credința și încrederea
Și confuzia și-a ridicat capul."

Iată dar itinerariul „descinderii" omului din starea originară în starea actuală. Această „descindere" nu este înțeleasă însă ca un „păcat originar" (în sensul biblic), ci ca un ritm ciclic al întregii manifestări, care este determinat de

[1] *Tchuang-tse*, cap. 9.
[2] *Tao-te-king*, 38.

Tao. Există un proces evolutiv şi un proces involutiv, ultimul fiind o „întoarcere la origine", o întoarcere la „durata eternă" [1]. După cum subliniază Ernst Schwartz [2], semnificaţia dublă a conceptului de *întoarcere*, ca atribut al lui *Tao* — ca mişcare ciclică a substanţei originare pe de o parte, şi ca întoarcere la originea simplă pe de altă parte — a apărut, ca teorie taoistă, mai întîi ca o reacţiune la situaţia grea şi la inconvenientele timpului. În acest sens trebuie înţeles pasajul din *Tao-te-king* [3]:

„Ştiinţa luminoasă,
Ferirea de obscuritate,
Aşa devine omul măsura lumii
Ce nu se abate niciodată de la *te*
Şi se întoarce ca un torent în străfundul originar."

Plecînd, dar, de la starea „necondiţionată", omul a ajuns la starea „condiţionată" şi a conceput întreaga existenţă printr-un alt sistem de categorii, care nu aparţineau omului stării primordiale, şi nu puteau astfel descrie starea originară. De unde întreaga incongruenţă între modul de exprimare al filosofilor şi obiectul la care se referă.

Cele o sută de şcoli

Să cercetăm acum dacă şi în ce măsură în China antică ne întîlnim cu ceea ce se înţelege în general în preocupările istorice europene, de la vechii greci şi pînă astăzi, prin „filosofie". Vom spune, de la început, că în această problemă — care s-a pus şi în ceea ce priveşte religia — părerile sînt împărţite, şi uneori direct opuse.

---

[1] *Tao-te-king*, cap. 16 şi 40.
[2] Ernst Schwartz, *Daudedsching*, *Introducere*, p. 26.
[3] *Tao-te-king*, cap. 28.

Alfred Forke [1] scrie, în legătură cu această problemă, că pînă de curînd conceptul de filosofie pură era necunoscut chinezilor, deoarece ei nu au putut să conceapă o cercetare a adevărului pentru el însuşi. „Se pare, spune el, că prevala opinia generală că adevărul fusese descoperit cu mult înainte". Pentru termenul „filosofie", care nu era cunoscut vechilor chinezi, s-a introdus mult mai tîrziu, prin contactul cu europenii, expresia *tche-hsio*, adică „ştiinţa înţelepciunii", pentru a desemna acest fel de activitate [2]. De asemenea, nu există în scrierile vechi chineze un termen corespunzător pentru „filosof". În general, găsim denumirea *hsien-cheng* — „maestru în cunoaştere", „învăţător", sau, mai scurt, *tse* — maestru. Apelaţiile *cheng-jen* — „om al cunoaşterii" şi *hsien-jen* — „om al ştiinţei" sînt, de asemenea, destul de frecvente. Forke merge şi mai departe şi susţine că filosofia şi religia nu pot fi separate în China antică, şi acesta ar fi un argument în plus pentru ce nu ar fi existat o filosofie în această ţară. El crede că şi religia chinezilor era cu totul diferită de ce înţelegem noi azi prin religie [3].

Vom cita o părere total opusă, din nenumăratele poziţii pe care le au sinologii în aceste probleme, aceea a lui Fung-Yu-lan. Acesta, după ce defineşte filosofia ca o „reflexiune asupra vieţii, exprimată sistematic", şi religia, ca „o filosofie pe care se îngrămădesc, ca o suprastructură, superstiţii, dogme, rituri şi instituţii", conchide că trebuie făcută o distincţie netă între religie şi filosofie. În general, se spune că există trei „religii" în China: Confucianismul, Taoismul şi Buddhismul. Conform definiţiilor date filosofiei şi religiei, Fung Yu-lan se crede însă îndreptăţit să afirme că nu există o religie confucianistă; în ceea ce priveşte Taoismul, există o diferenţă, după el, între ceea ce se numeşte *tao-kia* („şcoală taoistă") şi religia taoistă — *tao-kiao*; învăţăturile lor nu numai că sînt diferite, dar sînt chiar contradictorii. În sfîrşit, tot aşa ar exista o distincţie între filosofia buddhistă, numită *fo-hiue* („studiul buddhist") şi religia buddhistă, numită *fo-kiao* [4].

---

[1] Alfred Forke, *op. cit.*, p. 1.

[2] Expresia *tche-hsio* a fost introdusă în China prin japonezi: *hsio* înseamnă ştiinţă şi *tchiao*, învăţătură.

[3] Alfred Forke, *op. cit.*, p. 2.

[4] Fung Yu-lan, *op. cit.*, p. 25.

Nu vom prelungi această discuție întrucît ea însăși ar putea forma cuprinsul unui studiu; orientîndu-ne însă și după alte păreri, putem trage următoarea concluzie: *filosofia chineză antică are mai puțin contact cu religia decît oricare filosofie, și nu este în nici un caz ceea ce înțeleg europenii prin filosofie.* Desigur, dată fiind varietatea de sensuri date „filosofiei", nimic nu ne împiedică să numim ansamblul de preocupări de ordin spiritual, moral, social etc. din China antică, ca „filosofie". Va trebui însă să adăugăm diferența ei specifică, care se va vedea, treptat, din cele ce urmează. Dar să vedem mai întîi cînd apar astfel de preocupări „filosofice" în China.

Ca toate țările din lume, China are la începutul ei o perioadă pe care istoricii moderni o numesc „mitologică". Această perioadă, după tradițiile chineze, ar avea o vechime fabuloasă, dar erudiții vremii noastre admit că abia în mileniul al III-lea î.e.n. se găsesc trei împărați inițiali, care au organizat viața socială în unități vaste: Fo-hi („îmblînzitorul de animale"), Shen-nung („agricultorul divin") și Huang-ti („stăpînul pămîntului galben"). Lor le-au urmat împărații exemplari: Yao, Shun și Yu cel Mare, care apar ca figuri istorice. Într-adevăr, Yu este fondatorul dinastiei Hia (aproximativ 2200—1500 î.e.n.) Acestei dinastii i-a urmat dinastia Shang sau Yin (aproximativ 1500—1050 î.e.n.) și apoi dinastia Tshu (1050—250 î.e.n.). Sub aceste dinastii imperiul chinez s-a întins enorm. Intervalul dintre secolele al VII-lea și al III-lea î.e.n. este plin de lupte interioare, și în acest timp apar și spiritele cele mai mari ale antichității chineze cunoscute, Lao-tse și Confucius [1], care cer întoarcerea la idealurile trecutului, primul din punct de vedere pur spiritual, al doilea din punct de vedere moral și social.

Cel mai vechi sistem filosofic nemitologic se găsește în scrierea *Hong-fan* („Marele plan") din cartea *Shu-King* („Cartea documentelor"). În această scriere, concepția despre lume se bazează pe ideea de „Cer" și „Pămînt", între care se găsește „Omul" ca „mijlocitor". Aici apare concepția celor cinci elemente care stau la baza tuturor fenomenelor, *wu hing*: apa, focul, lemnul, metalul, pămîntul. Să preci-

[1] Confucius este numele latinizat al gînditorului chinez Kung-tse.

zăm, odată cu Fung Yu-lan [1], că termenul *wu hing* tradus, în general, prin „cele cinci elemente", ar trebui tradus mai curînd prin „cele cinci activități" sau „cei cinci agenți". Într-adevăr, cuvîntul chinez *hing* semnifică „a lucra", „a face". De aceea, spune autorul chinez citat, cele cinci elemente mai sînt cunoscute și sub denumirea de *wu tō* — „cele cinci puteri". Aceste cinci puteri, simbolizate prin elementele materiale indicate, au funcțiuni active mult mai importante, și din această cauză nu pot fi identificate și reduse numai la simbolul lor material. Într-adevăr, „cele cinci acțiuni" sînt aplicate și la viața omului, lor corespunzîndu-le respectiv: ținuta personală, felul de a vorbi, vederea, auzul și gîndirea. Dar se mai adaugă un fapt care exclude interpretarea acestor elemente ca fiind direct apa, focul, metalul, lemnul și pămîntul. „Cerul" are un stăpîn numit și „Împăratul suprem" *(Shang ti)*. Acest „Domn al Cerului" este, așa cum ne explică Giovanni Vacca [2], protectorul statelor, al regelui și al principilor, pedepsește delictele, protejează și răzbună pe inocenți, primește jurămintele și rugăciunile. „Legende, poate mai tîrziu, au multiplicat pe Împărații Cerului, scrie Vacca, adăugînd nume pentru fiecare dintre cele patru puncte cardinale: un *împărat alb*, pentru occident, un *împărat verde* pentru orient, un *împărat roșu* pentru sud, un *împărat negru* pentru nord, și în sfîrșit un *împărat galben* pentru centru. Acești cinci împărați (...) au devenit conducătorii celor cinci elemente". Vom adăuga că cele cinci elemente erau reprezentate prin culori, ceea ce arată corespondența cu „împărații" menționați mai sus, și în același timp complexitatea reprezentării celor „cinci acțiuni", prin aceste „cinci elemente" [3].

---

[1] Fung Yu-lan, *op. cit.*, p. 146—147.

[2] Giovanni Vacca, *La religione dei Cinesi*, în lucrarea colectivă în 2 vol. de sub conducerea lui Tacchi Venturi, *Storia delle Religioni*, vol. I, pp. 524—525 (ed. Unione Tipografica, Torino, 1939).

[3] Nu putem să nu facem aici o apropiere între „împărații" determinați prin culori specifice și împărații care apar în basmele românilor: *Verde-împărat*, *Alb-împărat*, *Roș-împărat* etc. Mai întîi, modul de a pune adjectivul înaintea substantivului (normal ar fi fost să scriem „Împăratul Roșu" sau „Împăratul cel Roșu") arată că expresia a ajuns în limba română dintr-un fond mult mai vechi, dinainte, în orice caz de formarea ei. În al doilea rînd, tîlcul acestor denumiri — fără nici un sens pentru cititorul de azi — ar trebui căutat fie în simbolul orien-

O altă lucrare veche care ne-a parvenit este *Yi-king* („Cartea mutațiilor" sau „a transformărilor"). Această carte își întemeiază concepția despre lume pe baza „Marelui pol", — *Tai ki* („supremul ultim") și a dualității *yin-yang*, de care am amintit, compusă din elementul pasiv *yin* și elementul activ *yang*. După cum spune Fung Yu-lan [1], cuvîntul *yang* însemna inițial „strălucirea soarelui" sau ceea ce aparține strălucirii soarelui și luminii; cuvîntul *yin* însemna absența strălucirii soarelui, adică umbra sau obscuritatea. Acești termeni apar mai tîrziu în texte și cu alte semnificații. Astfel, *yang* și *yin* devin două principii sau „forțe cosmice", două forțe, prin interacțiunea cărora se produc toate fenomenele.

Filosofia aprofundează și distilează în timp aceste idei, făcînd să apară și altele noi, cum este aceea de *Tao*, o idee foarte complexă, asupra căreia vom reveni. Ea este tradusă, în general, prin „Cale" și se găsește cu mult înainte de Laotse și Confucius, dar la aceștia *Tao* apare ca o specificitate determinată.

În secolul al VI-lea î.e.n. are loc însă un fenomen curios: o filosofie care avea fundamentele ei într-o tradiție milenară, încremenită în propriile ei certitudini, se împarte în curente și „școli".

Vom observa că în același timp cu perioada care se deschide în secolul al VI-lea î.e.n. în China, au loc și în Grecia și India mișcări intelectuale de înnoire teoretică, de apariție a unei gîndiri speculative. Filosofii ionieni, Thales, Anaximene și Anaximandru, cu care începe filosofia grecească, aparțin secolului al VI-lea î.e.n.; cam în aceeași perioadă apare și Buddha în India, care va da o nouă interpretare fondului vechi al gîndirii brahmanice. Fenomenele acestea, petrecute în spații de cultură complet diferite și separate,

---

tărilor punctelor cardinale, fie în cel al celor „cinci elemente" sau „acțiuni". O asemenea analiză rămîne o problemă deschisă pentru cercetătorii de specialitate. Poate că trimiterea eroului, de exemplu, la Roș-împărat însemna de fapt trimiterea lui spre *sud*, unde să facă experiența elementului corespunzător... În orice caz, corespondența pe care am găsit-o dovedește o vechime a tradițiilor românești foarte îndepărtate, avînd poate rădăcinile cu mii de ani în urmă, într-o *Weltanschauung* a tracilor.

[1] Fung Yu-lan, *op. cit.*, p. 153.

dar simultan în timp, ar merita o mai mare atenţie şi ar trebui studiaţi factorii determinanţi ai acestei schimbări generale de direcţie ai inteligenţei umane şi a factorilor psihici care au determinat-o.

În China secolului al VI-lea î.e.n. apar o serie de şcoli, iar această proliferare a şcolilor durează cam pînă în secolul al III-lea î.e.n. Perioada aceasta a fost denumită „perioada celor o sută de şcoli"; termenul *kia* (şcoală) nu trebuie confundat cu ceea ce se înţelege în filosofia europeană prin „şcoală". Termenul european desemnează o grupare de oameni care admit o teorie filosofică *ad placitum*. Pentru a preciza mai bine sensul acestui termen în China antică, vom cita părerea unor specialişti. Iată ce scrie, de exemplu, Fung Yu-lan [1]: „Termenul de Confucianism este occidental. De obicei se consideră că este echivalent cu termenul chinez *Ju kia*, care semnifică „şcoala literaţilor" („învăţaţilor"). Dar termenul occidental nu sugerează, ca cel chinez, ideea că cei care aparţineau acestei şcoli erau în acelaşi timp eruditi şi gînditori, ei redau pe clasicii antici şi erau astfel şi moştenitorii capitalului cultural al acestora. Acesta este motivul pentru care şcoala continua tradiţia ortodoxă a societăţii chineze şi că, pentru mai mult de două mii de ani, a văzut propria ei învăţătură recunoscută ca filosofie de stat, adoptată în şcoli şi în viaţa cotidiană." Vom mai da numai o singură indicaţie în privinţa celor arătate, deşi documentaţia poate merge foarte departe. Iată ce scrie în acelaşi sens L. Wieger [2]: „Este foarte rar posibil să se distingă părţile care pot fi atribuite magistrului *(tse)* şi acelea care trebuie atribuite şcolii lui".

Vedem dar că o serie de gînditori, unii cu totul anonimi, au adăugat la doctrina iniţială explicaţii sau idei care s-au integrat într-un mod atît de natural în ea, că rolul „şefului" sub autoritatea căruia s-a dezvoltat o „şcoală" pare mai curînd o funcţie. Aceasta explică de ce personalitatea gîndi-

---

[1] În lucrarea colectivă *History of Philosophy Eastern and Western*, I, de sub conducerea lui S. Radhakrishnan, cap. *Confucianism şi Taoism*.
A se vedea şi lucrarea *Précis d'histoire de la Philosophie chinoise*, de acelaşi autor, p. 49.

[2] C. Wieger, *Les pères du système taoïste*, 2 vol., texte şi trad. franceză (Ho-Kien Fou, China, 1911—1913).

torilor celor mai iluștri — cum ar fi Lao-tse, Confucius etc. — abia reiese din contextul scrierilor rămase, iar datele vieților lor sînt atît de contestate încît biografiile lor au devenit „legende". Despre unii „autori" ca Tchuang-tse sau Li-tse nu a rămas nici măcar atît [1].

Care este explicația unei asemenea situații care nu are nici o asemănare cu modul modern de a concepe „filosofia", „filosoful" sau „școala filosofică"? Mai întîi, fundamentul tradițional rămîne constant în toate „școlile" filosofice din perioada sec. al VII-lea—al III-lea î.e.n.; conceptele *Tao*, *te*, *li*, *yin*, și *yang* etc. rămîn comune tuturor gînditorilor din acea epocă. În al doilea rînd, diversitatea lor exista mai mult în domeniul specific asupra căruia se fixa atenția, fiindcă baza conceptuală rămîne identică în toate aceste „școli". H. Creel [2] subliniază că poporul chinez, în ansamblul lui, prezenta o excepțională unitate intelectuală: „toată lumea era însetată să cunoască tradițiile". La această unitate intelectuală funciară participau nu numai învățații ci și vulgul, la care învățăturile înalte ajungeau sub formă de legende, de proverbe, de fabule și apologuri, deci „diferența era mai mult de grad decît de natură". Cel mai mare prestigiu pe care-l putea avea cineva era să devină un „om de carte"; de aici apariția, în mod natural, a unui „mandarinat intelectual", suprema noblețe pe care o putea obține un om. În felul acesta, s-a creat o mentalitate și o *Weltanschauung* a întregului popor chinez, care erau unitare, chiar dacă concepția despre lume era văzută printr-o optică particulară. H. G. Creel insistă asupra unui factor de primă importanță în chemarea tuturor de a participa la această instrucție unitară, care consta în special în cunoașterea clasicilor. Acest fapt important, care apare prima dată în istorie, este instituirea examenelor pentru ocuparea funcțiilor publice. Condițiile de a participa la examene erau de a cunoaște cărțile scriitorilor clasici, ceea ce înseamnă că erau accesibile oricui. În felul acesta, fii de țărani studiau filosofia și

[1] Marcel Granet, *op. cit.*, p. 4. La fel ne informează și H. G. Creel, în cartea lui *La pensée chinoise*, p. 57 (Payot, Paris, 1955) despre un alt „șef" de școală, Mo-tse, și anume că lucrarea acestuia ar fi datorită, în parte, unor discipoli necunoscuți.

[2] H. G. Creel, *op. cit.*, p. 12 și 13.

s-a putut ca un fost porcar să fie ridicat la rangul de prim-ministru, numai datorită faptului perfectei cunoașteri a textelor clasice.

Am văzut că pînă la apariția celor „o sută de școli", filosofia chineză este, se poate spune, aproape anonimă, autorii diverselor idei sau doctrine nefiind identificați, ci doar un nume acoperă o funcție colectivă. Situația aceasta, cu totul specială, s-ar putea explica plecînd de la tradiția chineză, de care am vorbit, că omul, cîndva, a trăit într-o condiție lipsită de detalii, cînd conștiința lui nu „percepea" decît întregul nediferențiat, esențialul, iar el, ca individualitate, nu apărea decît ca un detaliu. Dacă filosofia își avea sursele în acea epocă trecută, de unde tradiția ne transmite învățăturile respective, urmează că ea nu avea de-a face, prin natura ei, cu individualitatea umană. Numai într-o epocă dominată de detalii și accidente, individualitățile umane pot apărea „autori" și „profesori", așa cum îi înțelegem noi în Europa și în civilizația de tip european.

Expresia „celor o sută de școli", prin care am spus că sînt desemnate numeroasele curente filosofice începînd din secolul al VI-lea î.e.n., nu trebuie, desigur, luată *ad litteram*, ci numai în sensul că în această perioadă numărul lor era foarte mare. Istoricii chinezi au încercat dealtfel să le clasifice. Prima clasificare se găsește într-o istorie a dinastiilor, purtînd titlul *Che ki* — „Memorii istorice", și a fost scrisă de Ssu-ma T'an (mort în 110 î.e.n.) în colaborare cu fiul său SSu-ma Ch'ien. În ultimul capitol al acestei lucrări, autorul distinge șase „școli", pe care noi le vom expune, în general, după Fung Yu-lan [1], într-un mod foarte sumar.

(1) ***Yin-Yang kia***, școala *yin* și *yang* sau școala cosmologică.

Despre cele două „principii" *yin* și *yang* am mai spus cîteva cuvinte mai înainte și ne vom ocupa de ele ceva mai departe. După cum spune Fung Yu-lan, școala *yin-yang*, școală cosmologică, s-a născut printre ocultiști. În tratatul

[1] Fung Yu-lan, *op. cit.*, pp. 144—179, 68—75. Există și alte încercări de a clasifica „cele o sută de școli". A doua încercare este a lui Lieu Hin (46 î.e.n.—43 e.n.), care distinge zece școli, primele șase fiind tot acelea indicate de Ssu-ma T'an. Și cercetătorul contemporan A. Forke a încercat o clasificare a acestor școli.

Istoria dinastiei Han anterioare, în capitolul (30), intitulat *Istoria literaturii*, ni se descriu mai pe larg artele aşa-numite oculte. Ele sînt în număr de şase: astrologia, care avea ca scop să consemneze manifestările de noroc şi nenoroc în raport cu astrele; almanahurile, care serveau să prevadă variaţiile de frig şi căldură în raport cu succesiunea anotimpurilor, epocile solstiţiilor şi echinoxurilor, fazele soarelui şi lunii, ale planetelor etc.; arta celor „cinci elemente", care forma o teorie foarte vastă; arta divinatorie, care se practica cu ajutorul tijelor anumitor plante, a solzilor de broască ţestoasă sau a omoplaţilor de bou etc.; arta divinaţiilor de toate felurile; a şasea artă, sistemul formelor numite mai tîrziu *fong-chuei* — vîntul şi apa, după care „omul era un produs al universului" şi toate actele pe care le făcea el trebuiau puse în armonie cu forţele naturale reprezentate sumar şi simbolic prin „vîntul şi apa".

Se pare că la început au fost două curente de gîndire care urmăreau să explice structura şi formarea universului. Unul era oglindit în vechile scrieri de bază ale şcolii *yin-yang* de mai tîrziu, iar celălalt în unele „apendice" care fuseseră adăugate de confucianişti anonimi la „Cartea mutaţiilor" *(Yi-king)*. Aceste două direcţii au fuzionat mai tîrziu; Ssu-ma T'an (deci în sec. al II-lea î.e.n.) le-a reunit în *Memorii istorice*, sub numele de şcoala *Yin-Yang*. O teorie care a fost mult dezvoltată de această şcoală este aceea a celor „cinci elemente" *(wu-hing)*, pomenită deja mai sus. După cum am spus la începutul acestui paragraf, ea se găseşte în scrierea veche *Hong-fan* — „Marele plan" sau „Marea normă" şi este prima dintre cele nouă categorii enumerate în această lucrare. A doua categorie o formează cele „cinci funcţii" de care am vorbit etc.

Documentul cel mai important pentru şcoala *Yin-yang*, după cel citat mai înainte, este *Yue-ling* — „Comandamentele mensuale", pe care-l găsim mai întîi într-un compendium al diferitelor şcoli filosofice din secolul al III-lea î.e.n., încorporat apoi în textul *Li ki* („Cartea riturilor"). Acest text explică datoriile fiecărui om şi cum trebuie să acţioneze după timp pentru a fi în armonie cu universul. Structura acestuia este descrisă spaţio-temporal.

Personalitatea cea mai cunoscută a „şcolii cosmologice" este Tseu Yen (sec. al III-lea î.e.n.). Acestui gînditor i se atribuie o filosofie a istoriei, după care schimbările istorice sînt în conformitate cu revoluţiile şi transformările celor „cinci puteri".

(2) *Ju-kia* sau şcoala învăţaţilor.

Cuvîntul *ju* înseamnă învăţat. În Europa această şcoală este cunoscută sub numele de „Confucianism", fiindcă cea mai importantă figură a acestei şcoli este Kung-tse, cu numele latinizat Confucius (551—479 î.e.n.). Acesta este considerat ca fondatorul şcolii, deşi el însuşi afirmă că nu este decît „transmiţătorul" doctrinei [1]. Alte nume importante ale confucianismului sînt Mencius (aprox. 371—289 î.e.n.) şi Siun-tse (secolul al III-lea î.e.n.). Dintre ideile principale ale doctrinei confucianiste vom desprinde următoarele:

Concepţia confucianistă face o triadă din Cer, Pămînt şi Om, pe care le consideră ca fiind „trei puteri", idee care se găseşte în „Marele plan". Omul are tot atîta putere pe cît are Cerul şi Pămîntul. „Cerul, scrie Siun-Tse, are anotimpurile lui, Pămîntul are resursele lui, Omul are cultura lui. Ceea ce înseamnă că [Omul] este apt să formeze o triadă cu Cerul şi Pămîntul."[2] Vom reţine dar că Omul este „o putere" cosmică, ca şi Cerul şi Pămîntul. Deşi în interiorul şcolii se pare că au existat unele diferenţe de opinii, totuşi ideea comună este că omul are o natură perfectibilă (după Mencius, oamenii sînt toţi născuţi buni), fiecare om poate deveni un înţelept, în sensul tradiţional. După confucianişti, omul nu poate trăi decît în societate şi această modalitate umană trebuie să aibă o organizare, de unde preocupările lor de a alcătui o societate mai bună. Iată ce spune în această privinţă Siun-tse [3]: „Omul nu este cu adevărat un om numai prin faptul că este singurul care are două picioare şi este fără păr pe corp, ci el este mai degrabă [om], prin faptul că a stabilit distincţiuni sociale". De aici rezultă că el trebuie să trăiască în societate după principii *(li)*, *li* însemnînd

---

[1] Lo Chia-luen, *Caracteristicile generale ale filosofiei chineze* în lucrarea colectivă *History of Philosophy Eastern and Western*, I, de sub conducerea lui S. Radhakrishnan (Londra, 1952).

[2] *Siun-tse*, cap. 17.

[3] *Siun-tse*, cap. V; cf. Fung Yu-lan, *op. cit.*, p. 161.

în același timp și ceremonii, rituri sau reguli de conduită socială. Principiile *li* sînt toate acestea, dar au și sensul de funcție de reglementare. *Li* servesc astfel să pună ordine în dorințele omului și de a-i rafina și a-i purifica emoțiile. De unde urmează în confucianism o teorie a riturilor și eficacității lor, care este expusă în *Siun-tse* sau în *Li ki* — „Cartea riturilor", într-o interpretare nouă și completată cu idei noi. Această analiză a fost împinsă foarte departe, ajungîndu-se în epoca clasicismului la o „Carte a etichetei și ceremonialului" — *Yi li*. Astfel intervine cultivarea muzicii ca mijloc de purificare emoțională.

După cum vedem, confucianismul apare ca o aplicație a principiilor generale ale filosofiei chineze la societate și la formarea omului în societate, prin propria lui perfecționare. Există în Siun-tse și un capitol special numit „Rectificarea numelor", care este o teorie de logică, dar și aceasta este făcută inițial în vederea realizării unui scop etic. Mai sînt examinate și o serie de alte probleme de logică, precum sînt argumentele falacioase, dar care nu ne pot interesa aici [1].

(3) *Mo kia* (școala lui Mo) — Moismul.

Gînditorul chinez Mo-tse (aproximativ 479—381 î.e.n.) a fundat o școală care este numită, în catalogul menționat mai înainte, *Mo kia*, școala lui Mo. De la el a rămas o scriere, care poartă chiar numele său ca titlu și care cuprinde 53 de capitole. Deci avem autorul Mo-tse și cartea *Mo-tse*.

Față de Confucius, care este un tradiționalist, Mo-tse este, în unele privințe, un inovator. Se pare că școala lui era organizată pe baza unei discipline riguroase. Șeful organizației *moiste* era numit „Marele maestru" — *kiu-tse* [2] și el avea dreptul de viață și de moarte asupra membrilor comunității.

Din doctrina moistă desprindem cîteva idei.

Mai întîi sînt criticate unele din tezele confucianiste. Unul dintre conceptele centrale este „dragostea care îmbrățișează totul". La Confucius se găsește ideea de *jen*, în accep-

---

[1] Pentru dezvoltări asupra „argumentelor sofiștilor", a se vedea lucrarea noastră *Istoria Logicii*, cap. II (Editura Didactică și Pedagogică, ed. a II-a, 1975).

[2] Fung Yu-lan, *op. cit.*, p. 69.

ția de „bunătate—omenie", și *yi*, cu sensul de „justiție". Mo-tse face o reunire între *jen* și *yi* și ajunge la conceptul de „dragoste atotcuprinzătoare", care nu se adresează numai membrilor unui grup, ci fără nici o discriminare între om și om.

Partea cea mai importantă a contribuției moiste este însă ceea ce s-a numit „dialectica" moiștilor. Fiind interesați în discuții cu adversarii lor, și în respingerea unor teze confucianiste, moiștii au fost conduși să studieze anumite reguli și legi logice. Din cele 53 de capitole ale scrierii *Mo-tse* (inițial ea avusese 15 cărți cuprinzînd 71 de capitole, dar numai 53 au ajuns pînă la noi), șase capitole (anume 40—45) exprimă în mod aforistic opinii asupra unor probleme de logică, de matematică, de științele naturii și de etică. Capitolele 40 și 41 poartă numele de „Canoane" și cuprind definiții; capitolele 42 și 43, intitulate „Explicațiile canoanelor", explică capitolele precedente; capitolele 44 și 45, intitulate primul „Explicații majore" și al doilea „Explicații minore", tratează unele probleme de logică [1].

(4) *Ming-kia* — Școala numelor.

Ming înseamnă nume, de unde denumirea *ming-kia*, care înseamnă „școala numelor". Problema centrală a acestei școli este aceea a relației și a distincției dintre nume *ming* și *che* — realitate. „Atribuirea de nume" a constituit o preocupare pentru ginditorii chinezi din toate școlile, de ea ocupîndu-se și confucianiștii, legiștii etc. Filosofii din această școală au avansat în analiza lor, bazată pe argumente sofistice celebre, ideea de „ceea ce se găsește dincolo de forme și figuri". În interiorul lucrurilor se află *che* (realitatea) și dincolo de forme și figuri se află *ming* (numele). Cei doi filosofi mai importanți din această școală — Houei-tse (sec. al IV-lea î.e.n.) și Kung-sun Lung (sec. al III-lea î.e.n.) — ajung, în teoriile lor exprimate într-o manieră paradoxală, la ideea de universal, asemănătoare, la cel de al doilea, cu aceea platonică.

(5) *Fa-kia* — școala legiștilor.

Cuvîntul *fa* înseamnă „model" sau „lege". Școala legiștilor concepe „dreptul" ca o idee în sine.

---

[1] A se vedea lucrarea noastră *Istoria logicii*, ed. a II-a, paragraful 2.

Cea mai importantă figură a acestei şcoli este Han Fei-tse (sec. al III-lea î.e.n.). Acesta este, de fapt, ultimul şi cel mai mare „legist" dintr-o serie de figuri proeminente care l-au precedat: Chen Tao, Chen Pu-hai (mort în 337 î.e.n.), Chang yang (mort în 338 î.e.n.) ş.a. Iată în ce sens înţelegea Han Fei-tse ideea de lege [1]: „Suveranul inteligent execută regulile lui ca şi cum ar face-o Cerul şi maniază oamenii ca şi cum ar fi o divinitate el însuşi (...). Numai cînd lucrurile se petrec astfel, legile sale pot fi executate în acord." La baza teoriei lui stau trei factori care se armonizează: *che* (puterea), *fa* (legea) şi *chu* (metoda).

(6) *Tao-te kia* (şcoala lui *Tao* şi *te*) — Taoismul.

Termenii *Tao* şi *te* au mai fost întîlniţi; provizoriu, vom accepta traducerea pentru *tao* de „drum", pentru *te* de „virtute" [sau de putere]. Aşadar, şcoala lui *Tao* şi *te* înseamnă *grosso modo* — „şcoala drumului şi a virtuţii" [sau a puterii].

Prima personalitate de mare prestigiu a acestei şcoli este Lao-tse [2]. Lui i se atribuie scrierea în 81 de capitole (sau paragrafe), foarte greu inteligibile, purtînd titlul de *Tao-te-king* — „Cartea drumului şi a virtuţii". După tradiţie, Lao-tse este considerat contemporan cu Confucius, deci ar fi trăit în secolul al VI-lea î.e.n.

Un alt reprezentant al acestei şcoli este Yang Tchu, care a trăit în timpul lui Mo-tse şi al lui Mencius (deci între sec. al VI-lea şi al V-lea î.e.n.).

În sfîrşit, a treia mare figură a taoismului este Tchuang-tse (aproximativ 369—286 î.e.n.).

Ideile fundamentale ale Taoismului sînt acelea de *Tao* şi *te*, de realizare umană relativă şi absolută, de lege invariabilă a naturii etc. Cum despre aceste concepte fundamentale vom vorbi în cele ce urmează, nu facem decît să le menţionăm aici.

---

[1] Han Fei-tse, cap. 48; cf. Fung Yu-lan, *op. cit.*, p. 171.
[2] Numele Lao-tse are semnificaţia „bătrînul maestru".

Tao despre care se poate vorbi
Nu este eternul Tao.
Numele ce i se poate da
Nu este numele etern.

LAO-TSE, *Tao-te-kin*

Tao este ideea cea mai enigmatică şi greu de sesizat din toată filosofia chineză. Oricum l-am numi, el este în esenţă „ne-nomabil" şi nu poate fi cuprins în „ceea ce se poate exprima". Ceea ce se poate spune despre el este aproximativ. Ideea aceasta că *Tao* este „ne-nomabil" apare în diverse locuri din *Tao-te-king*, ca de exemplu [1]:

Etern este *Tao* şi fără nume
.....
Cînd însă s-a început să se despartă lucrurile prin nume
Numele au căpătat autoritate.

Şi în altă parte a aceluiaşi text citim [2]:

Ascuns şi fără nume este *Tao*
Totuşi el conferă totul lucrurilor
Şi le împlineşte.

Deci lui *Tao* nu i se poate da nume. Totuşi *Tao* este un nume şi, orice s-ar spune, el este numit. Iată un prim paradox aşa cum se întîlneşte la tot pasul în textele antice din China. Problema este cu atît mai greu de înţeles cu cît chinezii aveau o întreagă teorie denumită „rectificarea numelor". După această concepţie trebuie să existe un acord perfect între nume şi realitate. „A da nume" la lucruri şi fiinţe era un act foarte important, de care depindea însăşi buna desfăşurare a vieţii sociale, a vieţii intelectuale şi chiar a cunoaşterii. Ordinea din lume depinde de corectitudinea cu care s-au instituit denumirile.

Teoria confucianistă a „rectificării" numelor apare mai întîi în cartea atribuită lui Confucius cu titlul *Luen yu* („Convorbiri") [3]. Pentru acesta, numele erau atît de importante

[1] Lao-tse, *Tao-te-king*, 32.
[2] *Ibidem*, 41.
[3] Dăm din aceste *Convorbiri* un argument înfăţişat de Confucius sub forma unui frumos sorit, care ilustrează ideea de „rectificare". „Tsen-lu spune lui Confucius: — Stăpînul din Wei îşi propune să vă

încît ele implicau esențialitatea categoriei din care făceau parte și de aceea funcția lor trebuia să se conformeze acestei idealități: „suveranul să fie suveran, ministrul, ministru, tatăl, tată, fiul, fiu“ [1].

Preluînd această concepție, Siun-tse tinde să facă o teorie logică din această „rectificare“. După el, numele sînt de instituție arbitrară, dar odată aplicate prin convenție, ele trebuie respectate riguros pentru a nu produce confuzii [2]: „Nici un nume nu aparține în mod propriu vreunui lucru. Numele s-au dat prin convenție. Prin aceasta se poate spune că numele este propriu lucrului.“ Astfel, a cunoaște asemănările și diferențele dintre lucruri înseamnă a cunoaște numele lor în mod precis. De aici, concluzia lui Siun-tse că argumentele sofistice ale școlii numelor sau ale Moiștilor se datorau unei confuzii a numelor.

Nu putem să nu facem o apropiere între teoria vechilor cugetători chinezi asupra „rectificării“ numelor și aceea emisă de Platon (și care nu era numai a lui Platon) din dialogul *Cratylos* denumită ὀρθότης *(orthótes)* [3]. Iată ce spune Socrate în dialogul menționat mai sus: „Ei, bine, numele îmi pare făurit dintr-o rostire, care spune că numele *(ónoma)* este *realitatea (ón)* către care ținteşte cercetarea“. Cu alte cuvinte, fiecare cuvînt (nume) va trebui să arate „ce anume

---

încredințeze guvernămîntul. Care credeți că este primul lucru de făcut? — Esențialul este de a face corecte denumirile *(teheng-ming)*, răspunse magistrul și adăugă: dacă denumirile nu sînt conforme, afacerile (statului) nu au nici un succes; dacă aceste afaceri nu au succes, nici riturile, nici muzica nu înfloresc; pedepsele nu pot fi juste; dacă ele nu sînt juste, poporul nu știe cum să acționeze. Astfel, înțeleptul *(kiun-tse)*, cînd atribuie nume, face întotdeauna așa încît cuvintele să fie conforme, și cînd el le întrebuințează în vorbire face astfel ca ele să se realizeze în acțiune. Înțeleptul nu trebuie să folosească cu ușurință cuvintele lui“.

[1] Confucius, *Convorbiri*, XII, 11; Cf. Fung Yu-lan, *op. cit.*, p. 60.

[2] *Siun-tse*, cap. 22.

[3] Paul Friedländer (în *Platon*, vol. 2, pp. 182—201, W. de Gruyter, ed. a III-a, Berlin, 1964) a tradus *orthótes* în germană prin *„Richtigkeit* — justețe“. Noi am traduce cuvîntul *orthótes*, plecînd de la ideea exprimată de *orthós* — „drept“ prin „îndreptățirea“ sau „îndreptarea“ numelor. Ceea ce ne duce la ideea chinezilor antici de „rectificare“ ca „îndreptare“ și „îndreptățire“ a denumirilor.

este natura fiecăreia dintre realităţi“ [1]. Ideea de „rectificare“ a numelor apare astfel ca o problemă logică care are de scop să fixeze natura lucrurilor şi să le despartă pentru a nu se ivi nici o confuzie. Ea a apărut perfect îndreptăţită vechilor greci, ca şi vechilor chinezi.

Ce sens are cuvîntul de „rectificare“ (la chinezi) sau cuvîntul de „îndreptare“ (la greci)? S-ar părea că pe lîngă exigenţa ca un nume să fie „just“, „drept“ (cum apare din textul lui Confucius şi din altele), mai era vorba şi de o „îndreptare“ şi de o „justificare“ a numelor, care-şi pierduseră „justificarea“ şi „justeţea“ lor. Starea de confuzie existentă în clasificarea şi încadrarea realităţilor devenise în timpul lui aşa de gravă, încît, spune Siun-tse, faptul de a face distincţii neautorizate, necorespunzătoare denumirilor vechi, sau a inventa termeni noi se considera o pervertire şi era asimilat delictului de fals [2]: „Cînd un rege nou se urcă pe tron el trebuie obligatoriu să se conformeze vechilor termeni şi să creeze alţii noi“. Problema era deci aşa de importantă că intra în atribuţia suveranului. „Rectificarea“ numelor urma să fie o operaţie care să facă astfel ca numele să desemneze cît mai bine şi cît mai just esenţele.

Dar tocmai în acest sens, analizînd etimologiile platoniciene din *Cratylos*, Henry Joly [3] scrie: „Dificultatea de a regăsi sensul acestor esenţe vine din aceea că vechile nume au fost acoperite, remaniate şi transformate prin limbajul uman. Aceasta este teza subiacentă a tuturor etimologiilor lui Platon, că *sensul veritabil este la distanţă de noi* şi că el aparţine limbajului trecutului (...)“. Teza pe care o descifrează Joly în *Cratylos*-ul lui Platon este aceea „că există cuvinte sub cuvinte şi că acestea conţin definiţiile lucrurilor“. Probabil acesta să fi fost şi cazul filosofiei chineze: adevăratul sens al cuvintelor fusese deformat faţă de acela pe care l-au avut ele altădată. De aici incongruenţa între ceea ce reprezentaseră cuvintele, cînd omul fusese

---

[1] Platon, *op. cit.*, 421 a şi 422 d, trad. rom. de Gabriel Liiceanu (Ed. Ştiinţifică, *Platon*, vol. III, 1978).

[2] Siun-tze, *op. cit.*, cap. 22; Cf. Fung Yu-lan, *op. cit.*, p. 167.

[3] Henry Joly, *Le renversement platonicien*, *Logos*, *Episteme*, *Polis*, pp. 30, 31, ed. J. Vrin, Paris, 1974.

mai apropiat de *Tao*, şi ceea ce reprezentau ele mai tîrziu, cînd se îndepărtaseră mult de această stare.

Dar să ne întoarcem la *Tao*. Este clar că atunci cînd Lao-tse ne spune că *Tao* nu este „nomabil", că acesta nu are nume, el vrea să ne transmită o idee care nu poate intra în sfera cunoştinţelor determinate de cuvintele „nerectificate" ale epocii lui. El trăia în perioada cînd omul făcea distincţiuni pe bază de diferenţe, după cum am văzut; „nomabilitatea" lucrurilor nu apare decît prin diferenţierea lor, şi aceasta nu este starea în care omul percepea multiplicitatea în unitatea ei funciară. Aşadar, textul lui Lao-tse ar putea să spună: „*Tao* nu este nomabil", fiindcă el reprezintă starea primordială a existenţei, atunci cînd diferenţele nu existau şi deci nu existau nici nume (în sensul limbajului uman actual). Va fi existat atunci un alt sistem de comunicare? Poate că da. Scrierea ideografică chineză ne face să ne gîndim la un astfel de limbaj compus din rădăcini, care ar reprezenta esenţele, în domeniul sunetului. La *ideo-grafia* chineză, inteligibilă oricui (orice limbă ar vorbi), ar fi putut să corespundă altădată, într-o epocă ne-istorică, o exprimare *ideo-fonică*, inteligibilă numai prin auz. Poate că scrierea ideografică chineză, atît de ciudată şi complicată, nu face decît să reprezinte grafic ceea ce altădată era un mod natural de comunicare ideofonică. În orice caz, afirmaţia lui Lao-tse poate permite interpretarea, că îndepărtarea în timp de *Tao* a dus la apariţia limbajului diversificat şi, prin urmare, a limbilor [1]. Dar această diversificare a provocat „confuzia" [2] de care se vorbeşte în *Tao-te-king*.

Să vedem totuşi cum s-ar putea circumscrie acest *Tao* „ne-nomabil", din cîteva pasaje ale textelor antice.

Am văzut din textul citat la început din *Tao-te-king*, că ceea ce se spune nu se verifică la *Tao* cel etern. Prin urmare, tot ce s-a spus, fie în China, fie în Europa, nu se

---

[1] Şi în tradiţiile ebraice *(Geneza*, 11*)* se vorbeşte despre o „comunitate unică" („un singur popor"), care nu vorbea decît o singură limbă. Ulterior, li s-au „încurcat" limbile (în cetatea lui Babel, care înseamnă chiar „încurcătură" — a limbilor). Tradiţia chineză este asemănătoare cu aceea ebraică.

[2] *Tao-te-king*, 38; *Tchuang-tse*, I.

referă la supremul *Tao*, ci numai la unele aspecte, la *Tao* manifestat. Mai întîi, europenii au tradus *Tao* prin *logos*, identificîndu-l cu ideea grecească de raţiune universală. Această apropiere a fost făcută de A. Rémusat [1] şi preluată de mulţi alţi cercetători. De aici o serie de interpretări ale lui *Tao*. Dar chiar în China antică i s-au dat lui *Tao* diferite accepţiuni. În acest sens, făcînd o trecere în revistă a diferitelor şcoli care au privit pe *Tao* dintr-un unghi diferit, Siu-tse ajunge la concluzia: „Aceia a căror cunoaştere este pervertită, care nu privesc decît un singur aspect al lui *Tao*, nu vor fi capabili să înţeleagă totalitatea sa..." [2].

Titlul lucrării *Tao-te-king* este tradus cel mai des, cum am văzut, prin „Cartea drumului şi a virtuţii", *Tao* apărînd aici ca „drumul", „calea" către perfecţiune. Fung Yu-lan [3], care acceptă această traducere, spune însă că *Tao* este în acelaşi timp, pentru cei din *Tao-te kia*, „neant". Cum se poate ca neantul să fie o cale?

Ernst Schwartz a arătat [4], urmărind rezultatele obţinute de cercetătorul chinez Ni Tsching-yuan prin studii etimologice, că neantul trebuie să fie un atribut al lui *Tao*. Dacă ţinem seama de texte, putem observa chiar că nu numai neantul dar şi existenţa sînt atribuite lui *Tao*. Într-adevăr, iată ce spune *Tao-te-king* [5]:

„Dacă Fiinţa aduce cîştig
Ne-Fiinţa aduce folos."

Fiinţa şi Ne-Fiinţa sînt puse aici pe picior de egalitate. Şi dacă Neantul poate fi un atribut al lui *Tao*, atunci şi Fiinţa este tot numai un atribut şi nu *Tao*. Deci *Tao* ar trebui considerat dincolo de Fiinţă şi Nefiinţă. Această situaţie ne duce la o apropiere cu *Brahma Nirguna* al vedantinilor indieni, Brahma, „cel necalificat", despre care nu se poate spune nici că există, nici că nu există. *Tao* ar putea apărea astfel ca „necalificabil" în sensul acceptat de filosofia indiană. Fără a mai zăbovi mai mult asupra inter-

---

1 A. Rémusat, *Mémoire sur la vie et les opinions de Lao-tseu* (Paris, 1823).
2 *Siun-tse*, cap. 21.
3 Fung-Yu-lan, *op. cit.*, p. 50.
4 Ernst Schwartz, Introducere la trad. textului *Tao-te-king*, p. 25.
5 Lao-tse, *Tao-te-king*, cap. 11 (traducerea lui Ernst Schwartz).

pretărilor adiacente ce s-ar putea da lui *Tao*, vom spune numai că în accepția lui supremă rămîne „ne-nomabil", așa cum cere textul lui Lao-tse.

Vom mai adăuga numai cîteva cuvinte relativ la o altă idee în legătură cu *Tao*. Această idee este aceea de *wu-wei*, care este tradusă, în general, prin „non-acțiune". Francezii au tradus acest termen prin *activité non-agissante* — „activitate nelucrătoare". Traducerea aceasta este acceptată de cei mai mulți sinologi. Fung Yu-lan [1] acceptă și el traducerea, dar cu semnificația de activitate redusă, fără exces. Într-adevăr, expresia „activitate ne-lucrătoare" nu pare să ne dea întreaga intenționalitate a expresiei. În *Tao-te-king* găsim în mai multe capitole expresia aceasta de *wu-wei* în diferite accepțiuni [2]: „...înțeleptul se păzește de excese, de extravaganță, de extreme" (cap. 29); „a cuceri lumea se datorează întotdeauna faptului de a nu activa" (cap. 48). Dar atitudinea înțeleptului ca și a suveranului nu este decît o replică a lui *Tao*: „*Tao* nu face nimic, dar nu rămîne nimic nefăcut" (cap. 37). „*Tao* este comparabil cu străbunul tuturor lucrurilor" [3].

Ideea aceasta de *wu wei* apare și la Aristotel, sub forma de „primul motor nemișcat" care mișcă totul [4]. O idee analoagă are Hegel atunci cînd pleacă de la noțiunea de Ființă absolut nedeterminată, care este de fapt non-Ființă (neantul), opusele acestea, Ființa și ne-Ființa găsindu-se în cuprinsul începutului într-o unitate nediferențiată [5]. Ființa pură și neantul pur sînt unul și același lucru. Începutul este unitatea nediferențiată a lor. Ce determină însă Ființa pură să intre în devenire? Ea se găsește într-o „neliniște în sine"

---

[1] Fung Yu-lan, *op. cit.*, p. 116.

[2] *Tao-te king*, cap. 37.

[3] *Tao-te-king*, cap. 4.

[4] Aristotel, *Fizica*, VII, 241 b. Dăm în rezumat argumentarea lui: Orice lucru care se mișcă trebuie pus în mișcare de ceva; dar dacă seria aceasta s-ar prelungi la infinit, nu am mai ajunge niciodată la primul motor, fiindcă am cădea într-un *regresus in infinitum*. Așadar, cu necesitate trebuie să ne oprim undeva, în seria de motoare care pun în mișcare lucrurile, și deci există un prim motor nemișcat care mișcă totul — πρῶτον κινοῦν *(prōton kinoūn)*, dar el este nemișcat ἀκίνητον *(akineton)*.

[5] Hegel, *Wissenschaft der Logik*, trad. rom. de D. D. Roșca, pp. 56 și 64 (Editura Academiei R.S.R., 1966).

— *Die Unruhe an sich* — şi atunci are o „activitate în repaos" — *die ruhende Tätigkeit*.

După cum vedem, ideea de *wu wei* îşi găseşte corespondentul exact în gîndirea cea mai abstractă a unora din vîrfurile filosofiei europene, Aristotel şi Hegel (pentru a nu mai cita şi pe alţii). De aceea apare cu totul inacceptabilă opinia unor cercetători care cred că filosofia chineză era o filosofie primitivă, incapabilă să elaboreze concepte la nivelul abstract al filosofiei europene.

Am putea spune acum, după aceste explicaţii, că *Tao* este nedeterminatul absolut (de aceea este ne-nomabil); el operează, ca să ne exprimăm printr-o comparaţie care este numai o comparaţie, printr-un fel de fenomen de inducţie determinînd totul, el însuşi fiind însă nedeterminat.

Cum provoacă *Tao* devenirea lumii, fără ca el să devină? Pentru aceasta el „induce" (pentru a păstra comparaţia noastră cu inducţia electrică) cele două principii sau puteri, *yin* şi *yang*, despre care am mai vorbit.

Structura universului a fost descrisă prima oară în lucrarea *Hong fan* („Marea normă"), pe care tradiţia o situează cam prin sec. al XX-lea î.e.n., sub aspectul spaţio-temporar, folosind teoria „celor cinci elemente" *(wu hing)*, dar ea nu explica şi originea lumii. Cea care a încercat această explicaţie este teoria *yin-yang*, pusă cu timpul în legătură cu *Cartea mutaţiilor*, care folosea în redarea ideilor un joc de linii, descris în „Apendicele" acestei lucrări. Mai tîrziu, şcoala *Yin-yang* încearcă să lege cele cinci elemente de aceste noţiuni cu ajutorul numerelor, printr-o teorie foarte asemănătoare celei a pitagoreicienilor.

În apendicele la *Cartea Mutaţiilor* se găseşte reprezentarea simbolică a acestor două principii şi explicaţia semnificaţiilor semnelor rezultate din combinarea lor[1]: *yang*, principiul masculin, pozitiv, activ, era reprezentat printr-o linioară neîntreruptă, (—), iar *yin*, principiul feminin, negativ, pasiv, printr-o linioară întreruptă (- -). Combinînd aceste două semne două cîte două, cu repetiţie se obţin patru grupe: ⚌, ⚍, ⚎, ⚏. Acestea se numesc, respectiv: marele *yang*, micul *yang*, micul *yin*, marele *yin*. Apoi aceste

[1] Fung Yu-Lan, *op. cit.*, p. 153, tratează pe larg această teorie.

linioare sînt combinate cîte trei şi jocul ideilor de *yin* şi *yang* dau naştere la opt figuri *kua;* în continuare, se asociază aceste linii cîte patru şi dau naştere la 64 de figuri, numite „hexagrame".

Yin şi *yang* sînt două „puteri" care izvorăsc din *Tao*, dar nu sînt chiar *Tao*. În „Cartea mutaţiilor", apendice III, se spune că: (...) „Supremul ultim produce cele două forme", iar în *Tao-te-king* se spune [1]:

„Fără nume [Tao] este
Începutul Cerului şi al Pămîntului
Cauza originară a tuturor lucrurilor cu nume."

Într-adevăr, în jocul liniilor care reprezintă diversele posibilităţi de a combina *yang* şi *yin*, o primă trigramă, care se numeşte *kien* şi care este compusă din trei liniuţe pline, reprezintă Cerul, iar ultima, care se numeşte *khuen* şi este compusă din trei linii întrerupte, reprezintă Pămîntul. Cerul este „lumina", „forţa", „acţiunea pozitivă", iar Pămîntul este „obscuritatea", „pasivitatea".

Nu vom zăbovi asupra tuturor acestor semnificaţii, nici asupra legăturii lor cu cele cinci elemente, nici asupra combinaţiilor posibile reprezentate prin denumiri precise, ci ne vom ocupa numai despre o interpretare de principiu a acestor două idei. Cele două principii, în esenţa lor, pot fi asimilate cu „actul" *(yang)* şi „potenţa" *(yin)* ale filosofiei aristotelice. [2] După cum se ştie, Aristotel a imaginat întreaga devenire ca rezultatul a două elemente: materia — ὕλη, care este un concept limită şi reprezintă „posibilitatea pură"; „esenţa" — εἶδος care este tot un concept pur. Realizarea efectivă a devenirii lumii are loc prin încorporarea esenţei în materie. Deci, printr-un „act", o posibilitate a materiei devine o realitate. Materia are astfel un caracter pasiv, pe cînd esenţa are un caracter activ. Vedem dar că cele două „puteri" *yin* şi *yang* ale filosofiei chineze sînt tocmai cele două idei de bază ale lui Aristotel. După cum nu există nimic fără formă *(eidos)* şi fără materie *(hyle)*, şi numai din

[1] Lao-tse, *Tao-te-king*, cap. 1.

[2] Profesorul Aldo Testa de la Universitatea din Urbino a elaborat o interesantă dialectică bazată pe ideile de *yin* şi *yang*, pe care a numit-o *„dialogica universală"* (în lucrările: *Dialogica universala, Somma dialogica, Umanità e verità* ş.a.).

unirea lor prin act se produc lucrurile și devenirea lor, tot astfel nu există nimic în realitatea înconjurătoare care să nu aibă un aspect *yang* și unul *yin*, și orice lucru este un rezultat al reunirii acestor două principii.

Prin acest joc, care are loc în întregime între prima trigramă (Cerul) și ultima (Pământul), se dezvoltă întreaga devenire a realității. Aici între aceste două semne trebuie să se găsească și omul. Omul are tot atîta importanță în univers ca și Cerul și Pământul, ne spune Siun-tse [1].

Omul este socotit deci ca o forță a universului, fiindcă este privit ca un produs atît al Cerului, cît și al Pământului [2]. Vom observa că odată ce el formează o triadă cu principiile, *yang* (Cer) și *yin* (Pământ), urmează că omul are o poziție principială în univers. Conform filosofiei taoiste, omul trebuie așadar să-și regăsească locul principial, pierdut din conștiința lui. Iată ce spune, în acest sens, Lao-tse [3]:

„Fiecare trebuie să se întoarcă la sursă [la rădăcină]
Și aceasta se numește liniște."

Cheng-jen
„Omul veritabil"

„Reîntoarcerea" la origine este prezentă, sub diverse aspecte, la mai toți gînditorii chinezi. În apendicele la *Cartea*

---

[1] *Siun-tse*, cap. 17; cf. Fung Yu-lan, *op. cit.*, p. 159.

[2] Este interesant de observat că această afirmație se regăsește la orfici; pe una din *Tăbliţele de aur din Petelia* se află textul: „Sînt fiu al Pămîntului și al Cerului înstelat, prin urmare obîrșia mea este cerească". Vezi *Fragmentele Presocraticilor*, p. 43, trad. de Simina Noica și C. Noica (Editura Junimea, 1974).

[3] *Tao-te-king*, cap. 16.

mutațiilor, care este, după cum am văzut, unul din documentele de bază ale întregii filosofii antice chineze, găsim o serie de adagii care exemplifică „reîntoarcerea": „Cînd soarele sosește la punctul culminant, el declină, și cînd luna a devenit plină, ea descrește"; „Cînd căldura vine, frigul pleacă"; „Prin întoarcere, noi vedem spiritul Cerului și Pămîntului" etc. [1].

Confucius și școala lui, cum am spus, au în vedere, mai ales, perspectiva socială a unei restaurări. Este o realizare a omului în societatea umană, prin cultivarea, în primul rînd, a virtuții *(te)*. Forța omului este în unirea tuturor forțelor umane, și prin reglementarea funcționării lor în comunitate, fiecare poate să devină un înțelept *(yu)*. Dar pentru a deveni un *yu*, Confucius pune o condiție, și anume să se cunoască voința cerului *(ming)*: „Cine nu cunoaște voința Cerului nu poate fi un *yu* [2]. El singur arată etapele pe care le-a parcurs pînă la acest *summum* social: „La cincisprezece ani m-am dăruit studiilor; la treizeci, am știut să mă comport în societate [*li*]; la patruzeci m-am eliberat de îndoieli [condiție pentru a deveni înțelept]; la cincizeci am cunoscut voința Cerului; la șaizeci am putut să mă conformez [acestei voințe]; la șaptezeci, am putut lăsa spiritul să-și urmeze dorințele fără exces" [3]. A acționa just, în mod spontan, cu măsură, însemna în filosofia chineză antică realizarea deplină a înțeleptului. Omul care trăiește în societate trebuie să parcurgă niște trepte, să se supună unor norme, și aceste norme reflectă ordinea celestă. De aceea, zice Mencius, „un înțelept, pentru a deveni un înțelept, trebuie să cunoască propria sa natură, acela care se cunoaște pe sine, cunoaște Cerul" [4]. Omul devine un om adevărat, numai în baza normelor sociale [5]. De aici ideea de *li*, care,

---

[1] Fung Yu-lan, *op. cit.*, p. 39.
[2] Confucius, *Convorbiri*, XX, 2.
[3] *Idem*, cap. II, 4.
[4] *Meng-tse*, VIIa, 1.
[5] Regulile de conduită umană din scrierile confucianiste sînt unele identice sau uneori analoage cu maximele civilizației iudeo-creștine. Iată, așa cum le găsim expuse în Fung Yu-lan *(op. cit.*, p. 62*)*, cîteva dintre ele. Principiul condiției umane, numit *jen* (ca și om și omenia lui), apare astfel în *Convorbirile* lui Confucius (XII, 2): „Să nu faci altuia ceea ce nu vrei să ți se facă", sau „Fă altora ceea ce vrei să ți se facă". Acest principiu este cunoscut sub numele de „principiul echerului".

în general, este tradusă prin „reguli de conduită", dar conținutul ei este mult mai amplu, cuprinzînd ideea de „ceremonii", „ritualuri", „muzică" etc. Chinezul nu consideră însă aceste „rituri" „etichete" sau „ceremonii" ca simple convenții sau tradiții. A le practica înseamnă să te realizezi ca om, adică să te integrezi în ordinea existentă.

Dar în afară de această perfecționare *exoterică* există, după cum am văzut, pentru taoiști, și o realizare umană de ordin *esoteric*. Viața omului urmează un ciclu care consistă dintr-o îndepărtare de *Tao* și o întoarcere la *Tao*. Acesta este sensul adagiului [1]: „Cînd un lucru ajunge la extremitatea lui, trebuie să se întoarcă înapoi." În *Tao-te-king* găsim versetul [2]: „Mișcarea lui *Tao* este întoarcerea". Prin regresiune „a apărut cunoașterea și inteligența și marele artificiu a început" [3]. [Această afirmație, care poate apărea paradoxală, este centrală în gîndirea lui Lao-tse și a celor ce l-au urmat. După teoria lor, îndepărtarea de starea originară duce numai la o anumită cunoaștere a lucrurilor transitorii. Tchuang-tse, discutînd această problemă, spune [4]: „Cînd este viață, este și moarte; cînd există posibilitate, există și imposibilitate; fiindcă există adevărul, există și falsul". Adică orice punct de vedere implică și contrariul lui. Conștiința se dezvoltă astfel pe distincțiuni accidentale și nu atinge esențialul. De aceea ea nu face pe om înțe-

---

Etalonul conduitei umane este însuși omul, etalonul lui *jen* („omeniei"), luat în toate sensurile, este însuși *jen* (omul). Într-un capitol din *Cartea riturilor — Li ki*, citim alte asemenea maxime: „Nu faceți inferiorilor voștri ceea ce vă displace la superiorii voștri. Nu faceți, servindu-vă superiorii, ceea ce nu vă place la inferiorii voștri. Nu faceți față de stînga ceea ce vă displace la dreapta. Nu faceți la dreapta ceea ce vă displace la stînga". Acesta se numește principiul aplicației echerului. Echerul este măsura corectă a conduitei umane și el conduce la realizarea, în societate, a „omeniei" din om, adică la realizarea esenței lui ca entitate socială.

[1] Fung Yu-lan, *op. cit.*, p. 114.

[2] Lao-tse, *Tao te-king*, cap. 40.

[3] Fung Yu-lan, *op. cit.*, p. 118.

[4] *Tchuang-tse*, cap. *Asupra egalității lucrurilor*: cf. Fung Yu-lan, *op. cit.*, p. 128.

lept. Lao-tse cere chiar oamenilor să aibă mai puțină știință, fiind și ea o dorință [1]:

„Înțelepții nu sînt învățați
Cei care sînt învățați nu sînt înțelepți."

O asemenea afirmație se poate întîlni și în Grecia antică, la Heraclit. Și el spune [2]: „*Polymathia* nu duce la înțelepciune", *Polymathia* fiind înțeleasă ca „multă cunoaștere", erudiție, știința multor lucruri, a multor detalii. Lucrurile fiind diverse ca aspect, pot fi susținute multe opinii asupra unuia și aceluiași lucru, de unde Tchuang-tse conchide că trebuie să fie admis un punct de vedere mai elevat, „o cunoaștere în lumina Cerului" [3]. În capitolul citat din scrierea acestui filosof, găsim afirmația că „acesta" și „acela" formează un sistem de adevărat și fals, unde „acesta" este și „acela", și „aceasta" este, de asemenea, și „aceea", formînd un cerc a cărui revoluție merge la infinit. În momentul însă cînd „acesta" încetează să se opună lui „acela", atunci se ajunge la esențe și „posibilul este posibil și imposibilul este imposibil". Dar cînd toate acestea sînt unificate de *Tao* ele devin unul. Lao-tse poate să ne spună în versetele care par ininteligibile pentru „cunoașterea inferioară" [4]: „Cine înțelege pe *Tao* acela pare de neînțeles". El se referă atunci la o stare existențială în sine.

Care este drumul pe care omul trebuie să-l urmeze pentru a ajunge la o astfel de cunoaștere superioară? Este realizarea unei stări de „uitare" a acestor distincții. Această stare de „uitare", asupra căreia revin și taoiștii și confucianiștii în diverse texte, este chiar una din denumirile metodei de a ajunge la înțelepciune. Însuși Lao-tse ne spune în următoarele versete ce poate însemna această stare de „uitare":

„Cine se dedică învățăturii, cîștigă zilnic
Cine se dedică lui *Tao*, pierde zilnic [din eul lui]
Pierzînd și *uitînd* să învețe el ajunge
Treptat pînă la a nu mai fi activ
Și [totuși] nimic nu rămîne nefăcut."

Cu alte cuvinte, „uitarea" înseamnă o stare de încordare a conștiinței, care rămîne fixată pe esențial, toate distinc-

[1] Lao-tse, *Tao-te-king*, cap. 81.
[2] Diels Kranz, *Fragmente der Vorsokratiker; Heraclit*, frag. 40.
[3] Fung Yu-lan, *op. cit.*, p. 128.
[4] Lao-tse, *Tao-te-king*, cap. 41.

țiile accidentale fiind eliminate din cîmpul ei. Este un fel de a „des-învăța", ceea ce ai învățat [1]. Lao-tse spune că înțeleptul tinde să devină un *Yu*, un ignorant, adică a nu mai avea cunoștințe. Dar după cum remarcă Fung Yu-lan, „este o deosebire între *a nu avea cunoașterea* și a avea *non-cunoașterea* (...). Prima este un dat de la natură, în timp ce a doua este o perfecționare a spiritului" [2]. Această stare existențială specială se caracterizează tocmai prin abandonarea cunoașterii și de aceea Lao-tse zice că „înțeleptul își retrage eul înapoi" [3]. Retragerea aceasta face din om un *Cheng jen*, „un om veritabil", un „om autentic". O asemenea realizare, spune Tchuang-tse, depășește distincțiunile dintre „eu" și non-eu, dintre „mine" și „lume". El s-a eliberat de condiția individualității umane, a devenit un „instalat în uitare", cum spune același gînditor, un nediferențiat. Dar acest „nediferențiat" nu a atins încă punctul culminant al călătoriei sale. Uitarea trebuie să meargă pînă la ultima ei limită, uitîndu-se chiar pe ea însăși.

Există în această concepție o realizare a înțeleptului care merge mai departe de condiția umană spre o stare denumită — „omul spiritual". Iată cum îl descrie Tchuang-tse [4]: „Infinit de mic este acel ceva prin care el este încă un om, infinit de mare este acel ceva prin care el este una cu Cerul". Într-adevăr, trebuie să precizăm că „omul veritabil" are încă o activitate, care la „omul transcendent" este „*non-activă*", („ruhende Tätigkeit", cum spune Hegel). „Omul perfect nu are eu, omul spiritual nu are utilitate, înțeleptul adevărat nu are nume ca și *Tao*, cu care este unul" [5]. Adevăratul înțelept „călătorește pe forțele constante ale universului și domină transformările celor cinci elemente". Aceasta înseamnă că înțeleptul integrîndu-se în univers, în marele *Unu*, „călătorește în ceea ce nu poate pierde și el rămîne împreună cu acesta" [6]. Înțeleptul a ajuns

---

[1] Lao-tse, *Tao-te-king*, cap. 48. Este natural să asociem această stare de „uitare" cu *Lethe* din doctrinele orfice, care înseamnă „uitarea" și *Mnemosyne*, care înseamnă amintirea.
[2] Fung Yu-lan, *op. cit.*, p. 133.
[3] Lao-tse, *Tao-te-king*, cap. 7.
[4] *Tchuang-tse*, cap. V.
[5] Idem, cap. I.
[6] Fung Yu-lan, *op. cit.*, p. 132.

la capătul călătoriei prin infinit [1] și a ajuns la „marea deșteptare": „Și într-o zi se va ivi marea deșteptare și vom înțelege atunci că viața însăși a fost un mare vis" [2].

Din cele spuse pînă aici am putea conchide despre filosofia chineză prin vorbele unui filosof neoconfucianist din dinastia Song: „Ea nu se depărtează de activitatea obișnuită, cotidiană, și cu toate acestea se îndreaptă drept spre ceea ce lasă să se presimtă Cerul" [3].

Il y a deux sortes d'esprits: l'un géométrique et l'autre que l'on peut appeler de finesse.

PASCAL, *Pensées.*

Fiecare civilizație a avut un stil propriu și mai ales un tip uman ideal, pe care a căutat să-l realizeze prin mijloace particulare, specifice timpului și locului în care civilizația respectivă s-a dezvoltat. China antică a imaginat pe „omul veritabil", *cheng-jen*, tip ideal al civilizației creată de ea, ca inserat în ordinea cosmică și prin aceasta și în ordinea de pe Pămînt, în aceea socială. Idealul de înțelepciune al chinezului antic era să intre în armonie, mai întîi cu mediul înconjurător și, pînă la sfîrșit, cu întreaga lume. *Cheng-jen* trebuia să înțeleagă lumea și ordinea ei; atunci el se integra

[1] Cele două realizări, aceea a „omului veritabil" și a „omului transcendent", sînt prezente cu un sens specific în descrierea din *Divina Commedia*, unde Dante vorbește de „Paradisul terestru" și de „Paradisul Ceresc". De asemenea, aceste două realizări făceau obiectul inițierilor în Grecia antică: „Omul veritabil" era omul care a parcurs itinerariul complet al „micilor mistere", iar „omul transcendent" era acela care a trecut prin ciclul „marilor mistere".

[2] James Legge, *The Writings of Kwang-zze*, I, 195.

[3] Fung Yu-lan, *op. cit.*, p. 29.

în mod firesc în ea și astfel își ocupa locul lui natural. Este o înțelepciune calmă, de înțelegere directă a realității, a ordinii și a ritmului din univers

Ni se pare că acest mod de realizare ar putea să fie calificat, cel mai bine, dacă facem apel la o distincție pe care a făcut-o Blaise Pascal. Pentru acest gînditor există două feluri de spirite: spiritul geometric și spiritul de finețe — *l'esprit géométrique et l'esprit de finesse.* „Primul spirit, zice Pascal [1], are vederi lente, dure, inflexibile; ultimul are o suplețe de gîndire care face ca ea să pătrundă de la ochi pînă la inimă, și prin mișcarea din afară cunoaște ceea ce se petrece înăuntru." Spiritele de primul fel pleacă întotdeauna de la un mic număr de principii raționale, celelalte de la un mare număr de intuiții. Spiritele geometrice sînt constrînse de consecințele ce urmează din micul număr de axiome admise; spiritele de finețe înțeleg direct, și fără nici o constrîngere, prin intuiție, și numai după aceea caută explicații.

Tocmai în această deosebire constă, mi se pare, specificitatea spiritului antic chinez, care desparte civilizația chineză de odinioară de oricare altă civilizație. Spiritul chinez era un „spirit de finețe", care nu avea nevoie de dezvoltări analitice vaste, de consecințe demonstrate, expuse în teorii filosofice, ca în Grecia sau chiar în India, de exemplu, ci de o înțelegere intuitivă a armoniei sociale și universale. Acest dar al intuiției, al echilibrului, pe care chinezii antici l-au avut în mod excepțional, i-a făcut să realizeze o civilizație a rafinamentului, a subtilităților. *Cheng-jen*, omul veritabil, este în realitate „un om subtil", care, așa cum spune Pascal, „are o vedere directă a lucrurilor, a indivizilor etc., ca a unor complexe indivizibile". Am spune mai simplu, că în civilizația grecească, indiană și mai ales europeană, omul a fost supus capului, pe cînd *cheng-jen*-ul chinez a fost „un om al inimii" (în sensul pascalian al cuvîntului). „Principiile se simt", spune Pascal. Întreaga civilizație a Chinei antice este, de fapt, o civilizație a intuiției. De aceea ne

[1] Această deosebire este făcută de Pascal în diverse locuri și apare mai dezvoltată în *Pensées*, în fragmentul intitulat *Différence entre l'esprit de géométrie et l'esprit de finesse*, p. 9 și urm. (din *Oeuvres Complètes* în 14 vol., Paris, 1904—1913, tomul XII).

apare foarte natural că ea este foarte greu de înțeles pentru spiritele secolului al XX-lea, raționaliști cartesieni sau chiar hegelieni, a căror putere de înțelegere se bazează pe minuțioase analize. Cred că la imposibilitatea de a face să coincidă cele două feluri de „rațiuni", specificate de Pascal, se gîndea și F. Northrop cînd spunea că există două tipuri majore de concepte, acela realizat prin intuiție și acela care este realizat prin postulare [1]. Un concept prin intuiție este un concept a cărui semnificație este completă și imediată; un concept prin postulare este acela a cărui semnificație completă este rezultatul unei teorii care se dezvoltă din postulatele ei. De altfel, aceleași aspecte ale deosebirilor dintre cele două *formae mentis*, cel european și cel antic chinez, au fost surprinse și de alți cercetători, cum este de exemplu gînditorul chinez contemporan Liu Kia-hway [2], care spune că există „un spirit analitic european și un spirit sintetic chinez". Cele două moduri de a gîndi nu sînt superpozabile, nu se pot traduce fără rest unul în altul; nu pot exprima analiticul prin sintetic sau invers, decît aproximativ și parțial. Acesta este sensul profund al gîndului lui Tchuang-tse, citat deja: „O! dacă aș putea vorbi cu cineva care a încetat să se gîndească la cuvinte!"

Această idee a fost exprimată deseori în scrierile chineze, iar poetul T'ao Ts'ien (372—427 e.n.) o spune în forma următoare [3]:

„Există un sens profund al lucrurilor;
Dar dacă vrem să-l exprimăm brusc, vorbele ne lipsesc".

IV.

YOGHINUL INDIAN
SAU
ÎNȚELEPTUL ÎN SOLITUDINE

Cînd am depășit cunoștințele avem cunoașterea. Rațiunea a fost un ajutor, rațiunea este un obstacol.

ȘRĪ AUROBINDO, *Aperçus et Pensées*

Interesul pentru filosofia indiană deschisese porțile ferecate ale gîndirii brahmanice și buddhiste încă de la începutul secolului trecut (prin H. T. Colebrooke, F. Hall, P. Regnaud, Max Müller, pentru a cita numai pe cîțiva). Exotismul unei culturi care abia era descoperită în esența și frumusețea ei se simțea în opera multor scriitori europeni.

Atracția pe care cultura indiană a exercitat-o asupra intelectualului european, de la prima luare de contact cu ea și pînă astăzi, se explică, cred, în primul rînd prin nota cu totul particulară a gîndirii care stă la baza ei [1].

---

[1] Sînt o mulțime de oameni de cultură români, care s-au ocupat de limba, literatura și filosofia sanskrită. În primul rînd Eminescu, care fascinat de această țară, dorea „să părăsească Europa și să so ducă în India", cum ne spune Ion Pop Florantin (Amintiri despre Eminescu, Revista Universul Literar din 24 dec. 1911); George Coșbuc (cu traducerea *Śakuntalei* a autorului Kālidāsa); Th. Simensky (cu traducerea *Pañcatantra* și diverse studii despre filosofia indiană); Irineu Mihălcescu (cu traducerea operei *Bhagavadgītā* și *Legea lui Manu*); D. Nanu (cu o versiune a *Bhagavadgītei*); Mircea Eliade (cu un tratat despre *Yoga* și multe alte studii); A. Frenkian (cu studii comparative între scepticismul grec și filosofia indiană); Sergiu Al. George (cu traducerile *Bhagavadgītā*, *Tarka-Saṃgraha* și studii originale, atît în țară cît și în străinătate); Dan Petrașincu, romancier și eseist, format în cenaclul lui Eugen Lovinescu, român după mamă, a publicat la Roma sub numele de Angelo Morretta o serie de lucrări

Fondul filosofiei indiene vechi se află în cărțile esoterice ale scripturilor Indiei *(Veda)*, care se numesc *Upanișade*. Aceste scrieri sînt cunoscute și sub numele de Vedânta [1], ceea ce înseamnă „Sfîrșitul Vedelor" *(Veda-anta, anta* însemnînd sfîrșit*)*. Colecția lor este formată din 112 *Upanișade* [2], dintre care cele mai cunoscute sînt: *Mundaka Upanișad, Chândogya Upanișad, Maitreyī Upanișad, Ātmabodha Upanișad, Muktika Upanișad* etc. Vocabula *Upanișad* vine de la rădăcina *sad* cu prefixul *ni*, care înseamnă a ședea, și de aceea Max Müller scrie în legătură cu sensul Upanișadelor [3]: „Istoria și geniul limbii sanskrite nu permit decît puțină îndoială că *Upanișad* a însemnat la început adunare, în particular o adunare de discipoli așezați la o distanță respectuoasă în jurul învățătorului lor". Cu alte cuvinte, înțelesul cuvîntului *Upanișad* ar fi, pe scurt, „la picioarele învățătorului". Śaṅkara însă, cel mai important (și ortodox) interpret al *Vedântei*, crede că *Upanișad* vine de la cuvîntul *sad* = a distruge; a distruge ignoranța înnăscută și a ajunge

---

originale și traduceri din sanskrită, dintre care menționăm: *Il pensiero vedânta* (ed. Abete, Roma, 1968); *La parola e il silenzio* (ed. Gesualdi, Roma, 1970); *Aurobindo e il futuro dell'uomo* (ed. Zephyr, Roma, 1974) etc. În afară de aceștia, au publicat studii în legătură cu filosofia sau poezia indiană: Teohari Antonescu, Cesar Papacostea, Tudor Vianu, Eusebiu Camilar, Vlad Bănățeanu, Florian Coengiopol, S. E. Demetrian, Arion Roșu ș.a. Și noi ne-am ocupat de filosofia indiană în *Orient și Occident* și am închinat un capitol logicii indiene în *Istoria logicii*.

[1] Transliterarea cuvintelor sanskrite s-a făcut după regulile acceptate de specialiști.

Vocalele și consoanele se pronunță aproape ca în românește, în afară de următoarele, care au sunete speciale:

c se pronunță ca în cuvîntul românesc *cer*;

ṭ, ḍ, ṇ sînt cerebrale și se pronunță cu limba pe gingie (ca în englezește);

kh, gh, ch, jh, ṭh, ḍh, th, dh, ph, bh reprezintă sunetele respective plus o aspirație;

ñ este nazală franceză, ca în cuvîntul *gagner*;

ṛ se pronunță *ri*;

ś și *ṣ* sînt siflante, pronunțate între românescul *ș* și *s*.

[2] Colecția publicată de editura „Nirnaya Sagara Press" (Bombay, 1917) conține, într-adevăr, 112 de astfel de scrieri. Alte colecții conțin mai puține *Upanișade*.

[3] Max Müller, în introducerea la traducerea *Upanișadelor (Sacred Books of the East*, Oxford Clarendon, 1879—1909*)*. Textul citat se găsește în vol. I, p. LXXXI.

la cunoaşterea justă. Numele ar ilustra astfel chiar scopul Upanişadelor. Paul Deussen [1] crede că acest cuvînt înseamnă „învăţătură secretă", discipolii fiind ţinuţi să observe un secret absolut în ceea ce priveşte doctrinele ce li se împărtăşeau. Aceasta era, dealtfel, şi o condiţie pe care trebuiau să o satisfacă aceia care doreau să cunoască învăţătura, ca o dovadă de înaltă ţinută morală şi nobilă dorinţă. La interpretarea lui Deussen s-a alăturat şi Surendranath Dasgupta [2], socotind că multe din textele sanskrite îl confirmă pe indianistul german, şi că, într-adevăr, în *Upanişade* există şi ideea de învăţătură secretă *(secrecy)*. Poate această „insinuare de secret" să explice dorinţa multora de a evada din stringenţa ştiinţifică modernă spre o lume în care imaginaţia poate să-şi atingă culmile.

Mentalitatea indiană veche este total diferită de mentalitatea occidentală modernă. Noi sîntem dominaţi de un raţionalism lucid, care face şi orgoliul epocii noastre, atît prin rezultatele materiale care au fost obţinute, şi care nu pot fi găsite în nici o altă civilizaţie, cît şi prin teoriile complexe şi subtile de natură fizico-matematică, cu care ne explicăm fenomenele reale. Putem afirma cu toată certitudinea că teoria cuantelor a lui Max Plank, teoria relativităţii a lui Albert Einstein, teoria corpusculară a materiei şi radiaţiei, teoria ondulatorie etc., sau nume ilustre ca Erwin Schrödinger, Louis de Broglie, Werner Heisenberg etc., nu puteau să apară în nici o altă epocă. Într-adevăr, matematicile nu au ajuns niciodată la nivelul secolului nostru şi fără acest aparat tehnic nu era posibilă formularea teoriilor lansate şi nici tehnica cercetării nu era atît de dezvoltată ca să poată confirma cu preciziunea dorită aceste teorii. Dar tocmai această formidabilă luciditate ştiinţifică, care nu urmăreşte decît realizările practice imediate, ne face să ne întrebăm dacă omul zilelor noastre îşi poate găsi un punct de întîlnire cu spiritul indian.

Cum am mai spus, caracteristica dominantă a culturii moderne este raţionalismul cartesian, lucid şi prudent, care-şi

---

[1] P. Deussen, *Filosofia Upanişadelor*, pp. 10—15; cf. Surendranath Dasgupta, *A History of Indian Philosophy*, vol. I, Cambridge, 1963.
[2] S. Dasgupta, *A History of Indian Philosophy*, vol. I, p. 38 (Cambridge, University Press, 1963).

ia toate măsurile pentru a nu se rătăci. Pentru un indian, chiar dintre cei crescuți la școlile europene, cum este Aurobindo Ghose [1], rațiunea poate fi un ajutor pînă la un punct, dar ea poate deveni un obstacol dacă o considerăm ca instrument valabil și dincolo de domeniul de valabilitate și eficacitate a ei.

Este evident deci că un om de știință — acesta este tipul uman ideal al culturii europene, însuși filosoful nu vrea și nu poate fi decît un om de știință — nu va putea să urmărească o gîndire care dorește să treacă de bariera rațiunii. Omul de știință modern are conștiința încărcată de idei clare și distincte, garantate de structuri matematice și de confirmarea lor prin fapte și previziune a fenomenelor.

India însă a acceptat, întotdeauna, și un alt mod de cunoaștere, cunoscut și filosofilor greci antici, care-l numeau „theoretic", termen tradus destul de aproximativ prin „cunoaștere contemplativă" sau „intuiție intelectuală". Chiar Aurobindo Ghose spune despre Heraclit [2]: „Heraclit conservă totuși această facultate stimulativă intelectuală mai modernă și îi adaugă ceva din antica viziune psihică, din viziunea intuitivă și cuvîntul intuitiv al celor vechi".

Din cînd în cînd, unii filosofi din timpul nostru au avut intuiția unei valori pierdute, cum ar fi un Nietzsche, un Heidegger ș.a., dar marile sisteme filosofice au rămas străine de ea. În acest sens, Mario Meunier remarcă [3]: „India nu a părăsit, cum a făcut-o Occidentul, puterea intuitivă, elanul mistic și asceza mentală, care au marcat începuturile înțelepciunii sale antice. Chiar cînd unii dintre gînditorii ei au

---

[1] Aurobindo Ghose (1872—1950), un bengalez născut la Calcutta, și-a făcut studiile în Anglia de la vîrsta de 7 ani. Bun cunoscător al culturii europene și al filosofiei antice și moderne, citind greceşte și latinește, cunoscînd bine engleza, franceza, italiana și germana, s-a întors în India, unde, după o perioadă de luptă împotriva dominației engleze, s-a retras în India la Pondichéry, unde a trăit și s-a dedat studiului sanskritei și filosofiei vechi indiene. Operele sale, însumînd un total de 30 de volume, au fost publicate sub titlul *Complete Collected Works of Śrī Aurobindo* (Pondichéry, 1972). Este una dintre cele mai cunoscute figuri ale Indiei contemporane.

[2] Aurobindo Ghose, *Héraclite, De la Grèce à l'Inde*, p. 18 (Albin Michel, Paris, 1976).

[3] Mario Meunier, Prefața la *Héraclite*, din lucrarea *De la Grèce à l'Inde*, de Aurobindo Ghose.

intelectualizat temele fundamentale, niciodată ea nu s-a separat cu totul de viziunea intuitivă și directă a sufletului, de elanul care i-a împins spre Divin pe primii ei înțelepți, părinții gîndirii sale". Pentru un asemenea gen de cunoaștere, modalitatea gîndirii științifice, deși nu este negată, se reduce la studiul analitic al tuturor lucrurilor, al diversității lor, prin care sînt scoase la lumină lucruri minunate, ordonate într-o serie infinită, pe care mintea noastră ar trebui să o parcurgă, dar pe care ea nu o poate face tocmai din cauza infinității acestei serii de lucruri și probleme. Procedeul științific pare astfel că împarte realitatea într-o infinitate de parcele după care vrea să studieze pe fiecare dintre ele pentru a putea trece la următoarea și așa la infinit. Acest mod de a ataca realitatea seamănă cu paradoxul lui Achille, formulat de Zenon Eleatul. Broasca țestoasă are un avans oarecare asupra lui Achille „cel iute de picior"; acesta vrea să o ajungă, dar, spune Zenon, el va trebui să ajungă mai întîi în locul unde se afla broasca țestoasă la început; pînă să ajungă însă în acest punct, broasca țestoasă va înainta într-un alt punct, deci Achille va trebui să ajungă acum în acest punct, și așa la infinit, Achille nu va putea să o ajungă niciodată. Este evident că dacă Achille va „scanda", pentru a spune așa, toate distanțele create de mintea noastră între el și broasca țestoasă, el nu va putea ajunge la sfîrșitul cursei lui niciodată. Prin acest procedeu, care pare propriu științei timpului nostru, după cum am spus, se ajunge la rezultate extraordinare, dar chiar dacă am obținut o serie de rezultate în număr oricît de mare, nu vom putea să le „scandăm" pe toate și nu vom putea ajunge la sfîrșitul demersului științific, fiindcă el implică un număr infinit de probleme.

Pentru a ajunge la finalul cunoașterii umane, India a pretins, după cum am văzut, o altă cunoaștere a realității, bazată pe o altă modalitate a intelectului uman, pe care au explicat-o în cărțile lor. Ea nu a refuzat niciodată rațiunii umane valoarea pe care o are, dar i-a limitat domeniul de valabilitate, mai bine-zis de eficacitate, în care ea se aplică. Poate am exprima și mai bine lucrul acesta dacă am spune, într-o formă care să evite cuvîntul „limitare", fiindcă în realitate nu este vorba de nici o limitare, că alături de dome-

niul raţional, gînditorii indieni au văzut încă un domeniu, accesibil unei activităţi directe şi imediate a intelectului, cu care domeniul raţional are numai unele puncte de contact. Că India nu a negat raţiunea şi logica o dovedesc chiar tratatele de logică indiană, începînd cu *Gramatica* lui Panini (sec. al V-lea î.e.n.) şi cu tratatul de logică *Nyāya* (sec. al III-lea î.e.n.), urmate de nenumărate comentarii şi completări pînă în zilele noastre.

Astfel, pentru a înţelege gîndirea indiană nu se poate merge pe calea ştiinţei moderne decît numai pînă la un punct; mai departe, dacă dorim să absorbim în domeniul ştiinţei întreg tezaurul de idei al filosofiei indiene, raţiunea va fi o piedică. Acesta este sensul aforismului citat al lui Aurobindo. Mentalitatea indiană nu poate fi făcută să coincidă total cu mentalitatea europeană modernă. Am spune, întrebuinţînd o noţiune matematică, că modalitatea gîndirii indiene nu este „aplicabilă" pe mentalitatea gîndirii raţionale occidentale. Într-o asemenea încercare, care ar semăna cu încercarea de a „aplica" suprafaţa unei sfere pe aceea a unui plan — ceea ce este imposibil — mentalitatea indiană se deformează şi nu ne mai găsim în faţa lucrului ce trebuie examinat.

Atît de mare este veneraţia acordată Vedelor, încît ele au rămas totdeauna ca cea mai înaltă autoritate pentru toate categoriile de indieni din toate timpurile, chiar şi astăzi.

S. DASGUPTA.

Cultura indiană, sub toate aspectele, are la bază, după cum am mai spus, o colecţie de cărţi numite *Veda*, de la care îşi au originea toate dezvoltările ei. Autoritatea aces-

tora este indiscutabilă. Oamenii de cultură europeană, contemporani cu noi, ca Rāmakṛṣṇa, Tagore, Gandhi, Dasgupta, Aurobindo Ghose și alții, admit că ele sînt sursa tuturor ideilor și actelor unui individ aparținînd ariei de cultură indiană. Ideea deci nu poate fi considerată simplistă, cum poate ar apărea la prima vedere. Să vedem dar, care sînt aceste cărți „sacre", aceste „scripturi" indiene.

Cunoscutul istoric al filosofiei indiene S. Dasgupta clasifică literatura vedică, după dată, limbă și conținut, în patru feluri de texte [1]:

— *Saṃhitā*, o colecție de imnuri, invocații, formule magice, formule sacrificiale etc.
— *Brāhmaṇa*, tratate despre originea și semnificația ritualelor.
— *Āraṇyaka*, „textele pădurii" — *araṇya* = pădure — care conțin meditații vizînd simbolismul ritualului ceremonial.
— *Upaniṣad*, textele doctrinei esoterice.

Saṃhitā conține cele patru *Vede* propriu-zise:

— *Ṛg-Veda*, colecție de imnuri *(chanda)* și formule de invocație *(mantra)*.
— *Yajur-Veda*, colecție de formule sacrificiale *(yajur)*.
— *Sāma-Veda*, știința melodiei (sāman).
— *Atharva-Veda*, colecția de incantații pentru sacerdotul magician *(atharvan)*.

Textele *Brāhmaṇa*, *Āraṇyaka* și *Upaniṣad* formează partea de exegeză a celor patru *Vede*, fiecare *saṃhitā* vedică avînd propriile ei *brāhmaṇa*, *āraṇyaka* și *upaniṣad* care-i corespund.

În afară de aceste cărți de bază, care toate împreună formează literatura vedică propriu-zisă, mai există o serie de tratate legate de acestea, și care împreună se numesc *Vedaṅga* — „membrele" *Vedei (aṅga* = membru), despre care însă nu este cazul să vorbim aici.

Cam cu două sau trei secole înaintea erei noastre s-a simțit nevoia ca învățăturile vedice să fie rezumate în formule aforistice și exprimate *ne varietur*. Acest lucru s-a datorat, în bună parte, și intenției de a apăra învățătura tradițională

[1] S. Dasgupta, *op. cit.*, vol. I, p. 10. Am urmărit, de asemenea, lucrarea colectivă *Storia delle Religioni*, I, de sub conducerea lui Tacchi Venturi (Torino, 1939).

de deviațiile care s-au ivit în decursul timpului și în special de deviațiile buddhiste. Astfel, doctrina vedică a fost formulată în versete scurte, uneori greu inteligibile, în șase tratate, formînd fiecare un *darśana*, adică „un punct de vedere“ [1]. Aceste „puncte de vedere“, care exprimă doctrina *Vedelor* în mod aforistic, sînt împerecheate două cîte două, fiecare pereche completîndu-se reciproc, și sînt cunoscute ca cele „șase viziuni“ — *șaddarśana*.

Sāṃkhya și *Yoga* [2]. *Sāṃkhya* înseamnă număr și își trage numele de la acest cuvînt, pentru că ea procedează prin enumerări; de exemplu, se enumeră cele 25 de principii, cele 62 de forme de erori etc. Această doctrină arată devenirea lumii manifestate plecînd de la *prakṛti*, materia în sensul aristotelic al cuvîntului, și de la *puruṣa*, monada pură, fără formă, fără nici o calitate. *Sāṃkhya* este atribuită unui gînditor devenit mitic, numit Kāpila. *Yoga* conține o serie de indicații pentru practici ascetice, în scopul de a obține eliberarea omului din iluzia existenței manifestate. Ea este atribuită lui Patañjali.

Vaiśeșika și *Nyāya*. *Vaiśeșika* este o învățătură care reduce toate substanțele materiale și spirituale la agregate de atomi și este atribuită lui *Kaṇāda; Nyāya*, atribuită lui Gautama (Akșapāda), cuprinde doctrina logică a indienilor.

Pūrva Mīmāṃsā și *Uttara Mīmāṃsā*. Sînt două „sisteme“ Mīmāṃsā (cuvînt care se trage de la rădăcina sanskrită man = a gîndi). Primul — Pūrva Mīmāṃsā, atribuit lui Jaimini, este un cod pentru a putea interpreta textele vedice în scopul sacrificiilor. Al doilea „sistem“ *Uttara Mīmāṃsā* sau *Vedānta* („sfîrșitul Vedelor“) sau încă *Upaniṣad*, scris de Bādarāyaṇa, cuprinde în toată puritatea ei doctrina filosofică indiană.

Aceste șase *darśana*, exprimate în aforisme — *sūtra* — sînt considerate ca „sisteme“ filosofice ortodoxe și sînt numite *āstika* (este), deoarece consideră *Vedele* ca infailibile.

---

[1] Aceste șase *darśana* au fost considerate mult timp în Europa ca „sisteme“ filosofice ale Indiei. Termenul „sistem“ este impropriu pentru a traduce *darśana*.

[2] Unii consideră atît de unite doctrinele *Sāṃkhya* și *Yoga*, încît le numesc pe amîndouă *Sāṃkhya: Kāpila Sāṃkya (Sāṃkhya* lui Kāpila*)* și *Patañjali Sāṃkhya (Sāṃkhya* lui Patañjali).

Există în India și doctrine *nāstika (na asti* = nu este) care nu consideră *Vedele* ca autorități absolute. Aceste „sisteme" heterodoxe au apărut mai tîrziu și sînt în număr de trei: *Buddhismul*, *Jainismul* (înrudit cu primul) și *Cārvāka* (concepție materialistă). Buddhismul, cu timpul, s-a retras din India și s-a întins mai ales în Indochina, Tibet, Mongolia, Coreea, Japonia, Ceylon etc. Celelalte două curente, Jainismul și Cārvāka, sînt mai puțin importante, numărul adepților lor fiind relativ mai mic.

Nu vom insista mai mult asupra literaturii vedice, vom spune numai că numărul comentariilor la această literatură este imens. Dintre comentatori vom pomeni numai pe cei mai mari, pe Śaṅkara (sec. al VIII-lea și IX-lea e.n.) și Rāmānuja, un alt comentator vedantin de renume.

Să vedem însă care era sensul pe care-l acordau și-l acordă indienii „autorității" *Vedelor*. Vom începe prin a spune că *Veda* se trage de la vocabula sanskrită *vidyā*, care înseamnă „cunoștință" (adevărată, dreaptă), „știință" și „vedere" (de la rădăcina „vid" care înseamnă a vedea). Prin urmare, învățăturile din *Veda* sînt transmise de cei care „au văzut", de către *ṛṣi* — înțelepți, „clarvăzători" sau care „au auzit *Veda*". Există deci un lanț al transmisiunii, al tradiției, prin care adevărurile „văzute" sau „auzite" de la cei ce „au văzut" ajung în timp la alții. Ele au fost astfel transmise din timpuri imemoriale de la învățător la discipol pe calea auzului. Dealtfel, scrierile indiene se împart în două mari clase. Textele numite *śruti*, care au fost rezultatul unei „vederi" directe și s-au transmis pe cale orală. Ele sînt cuprinse după cum am văzut în *Vede*. O a doua categorie de texte se numesc *smṛti* și autoritatea acestor scrieri este derivată din aceea a scrierilor numite *śruti*. Deosebirea dintre aceste două clase de scrieri este mai bine subliniată dacă luăm în considerare însăși etimologia termenilor care le definesc: *śruti* are sensul de „auzire", iar *smṛti*, de „memorie".

Așadar, la începutul începutului, niște *ṛṣi* au transmis adevărul prin viu grai celorlalți care i-au urmat. Desigur, pentru raționalistul veacului nostru, se va ridica întrebarea plină de îndoială: cine garantează că acei *ṛṣi* nu s-au înșelat, și că ce au „văzut" nu era decît o iluzie? Răspunsul indienilor este posibilitatea deschisă de a se verifica practic aceste

adevăruri pe calea — deloc uşoară — cum este, de exemplu, aceea indicată de *Yoga*. Aceasta poate constitui un răspuns şi o invitaţie adresată oamenilor de ştiinţă, dar pentru ei problema nu se pune în felul acesta. Autoritatea *Vedelor* este indiscutabilă, nu are nevoie să se sprijine pe nici o altă autoritate sau, cum spune Śaṅkara, pentru a fi o autoritate, trebuie să fie în mod necesar independentă de orice autoritate.

Kali yuga
„Evul negru"

Cînd şi cum au luat naştere *Vedele*? Această întrebare se pune pentru indieni dintr-un alt punct de vedere decît cel istoric obişnuit. Deviza culturii moderne este aceea a lui Descartes, concretizată în formula *ordo et mensura* — „ordine şi măsură" — ordine care se manifestă prin măsură. Spiritul acesta de „măsură" stă la baza nu numai a ştiinţei timpului nostru, dar şi a vieţii omului obişnuit. Indienii au fost însă preocupaţi foarte puţin şi într-un mod cu totul general, de măsură. Prin natura ei, cultura indiană nu ne poate oferi date precise cronologice, aşa cum o face istoria în general.

La întrebarea pe care noi am pus-o, unii cercetători au emis diferite ipoteze. Astfel, Max Müller presupune că *Vedele* apar în India pe la 1200 î.e.n., Haug, pe la 2400 î.e.n., iar Bal Gaṅgādhar Tilak, pe la 4000 î.e.n. etc., dar, după cum spune Dasgupta, nici una din aceste date nu poate fi dovedită ca incontestabil adevărată. „*Vedele*", spune el, au fost transmise oral dintr-o perioadă a unei antichităţi necunoscute, şi pentru indian, în general, ele nu au fost compuse de oameni. S-a crezut astfel că au fost învăţate de înţelepţi direct de la zei sau s-au revelat ele singure înţelepţilor care erau clarvăzătorii *(mantradraṣṭā)*, pomeniţi de imnuri. Astfel, după ce s-a scurs un timp oarecare după compoziţia *Vedelor*, oamenii

au ajuns să le considere nu numai ca foarte vechi, dar atît de vechi, încît nu mai aveau, în mod teoretic, nici un început în timp, deşi s-a crezut că ele fuseseră revelate într-o perioadă îndepărtată şi necunoscută la începutul fiecărei creaţii [1]. Cum trebuie înţeleasă această afirmaţie care atribuie o origine atemporală *Vedelor*, adică le scoate din curgerea timpului? Ea ne este transmisă nu numai de acest mare istoric al filosofiei, ci şi de alţi cercetători indieni. Să căutăm să ne apropiem de modul de înţelegere al concepţiei indienilor pentru a avea un răspuns.

După tradiţia indiană, aşa cum apare în scrierile de autoritate [2], transformările întregii lumi trec prin patru „epoci" sau cicluri, numite *yuga*.

Prima epocă este numită *satya yuga* (sau *kṛta yuga*) şi este o adevărată „epocă de aur", aşa cum am văzut că apare ea şi în concepţia greco-romană şi în China antică [3].

În a doua epocă, numită *tretā yuga*, virtutea umană s-a corupt, oamenii au început să se lupte pentru bogăţie şi cunoaşterea lucrurilor (ştiinţă).

În a treia epocă — *dvāpara yuga* — decadenţa morală devine şi mai accentuată, iar sacrificiile ceremoniale se dezvoltă în mod excesiv.

A patra epocă, aceea în care ne găsim astăzi, numită *kali-yuga* — „epoca neagră", ar fi început pe la anul 3102 î.e.n. şi este cea mai rea dintre toate. Răul domină lumea [4].

Aceste patru epoci formează o „mare epocă" — *mahā-yuga* —, iar o mie de *mahāyuga* formează un *kalpa* sau „o zi a lui Brahmā". Un *kalpa* dublu constituie o zi şi o noapte a lui Brahmā. Se evaluează în felul acesta un „an al lui

---

[1] S. Dasgupta, *op. cit.*, p. 10.

[2] În *Mahābharāta* (poem inclus în *Veda*), în *Dharmaśāstra* (Cartea legilor) sau în scrierile numite *Purāṇa*.

[3] Vezi capitolele despre *Don Quijote*, *Orfeu* şi *Înţeleptul în China antică*, în *Cartea întîlnirilor admirabile* (Editura Eminescu, 1981).

[4] Nu intrăm în amănuntele acestei doctrine, care nu ne poate interesa aici şi nici interpretarea ei nu este sigură; doctrina aceasta se bazează pe „teoria ciclurilor", despre care nu avem (pînă acum) nici o expunere competentă. Amănunte asupra acestor patru cicluri se pot găsi în: H. von Glasenapp, *Der Hinduismus* (München, 1922); W. Kirfel, *Die Kosmographie der Inder* (Bonn, 1920) etc.; cf. *Storia delle Religione*, vol. I, de sub conducerea lui Tacchi Venturi.

Brahmā", iar viața lui Brahmā are o durată de 100 de astfel de ani, perioadă care este numită *para*. La „sfîrșitul vieții lui Brahmā" întreaga realitate se resoarbe în principiul de la care a emanat. Avem astfel o perioadă de manifestare care se numește *manvantara*, și după aceea, o stare de resorbție, de non-manifestare, numită *pralaya*. Jocul acesta al manifestării și non-manifestării se continuă indefinit.

Întorcîndu-ne la cele patru *yuga*, cele patru „vîrste", vom spune că în concepția indiană ele se succed într-un mod regresiv. Ceea ce noi numim „evoluție" apare în ochii gînditorului indian ca o „involuție". Complexitatea fenomenelor fizice îl absoarbe pe om și, dintr-o stare de simplicitate primordială, este inextricabil implicat sau, mai bine-zis, „involuat", într-o plasă de relații care-l fac prizonierul lor. Vom mai adăuga că și durata acestor epoci variază, scurtîndu-se în progresia 4, 3, 2, 1. S-ar părea, astfel, după doctrina indiană, că însuși timpul se comprimă, micșorîndu-se. Dacă durata vieții omenești din *kali yuga* este luată ca unitate de măsură, atunci, în perioada imediat precedentă *dvāpara yuga*, omul a trăit de două ori mai mult, în perioada numită *tretā yuga* de trei ori mai mult, iar în prima epocă, *satya yuga*, a avut o viață de patru ori mai lungă decît a omului de azi.

Acum, după această sumară expunere a teoriei indiene a ciclurilor, ne putem întoarce la problema inițială: cum putem înțelege afirmația gînditorilor indieni că *Vedele* au fost sau comunicate *rși*-lor, sau că aceștia le-au „văzut" direct? Iată răspunsul pe care doctrina indiană ni-l oferă. La început, omul primordial al epocii întîi, *satya yuga*, se găsea, după cum am văzut, într-o stare de perfecțiune umană, astfel că ceea ce acum este numai o posibilitate sau o virtualitate a intelectului său, era atunci o realitate, un veritabil „act" aristotelic de cunoaștere. Starea lui ontologică era „deosebită", ceea ce pretutindeni, în toate tradițiile, s-a numit „starea paradisiacă". În această stare, cunoașterea era un „act" direct și continuu. Faptul că tradiția indiană afirmă că *Vedele* au fost un dialog al zeului cu *rșii*, sau că înșiși acești „clarvăzători" au „văzut" adevărurile *Vedelor* direct, este, în realitate, unul și același lucru. Într-o astfel de stare, omul „știa", adică „vedea"; în epocile care s-au succedat,

el a pierdut din ce în ce mai mult această facultate, iar adevărurile au fost transmise prin „audiție" *(śruti)* pînă în „evul negru", cînd nu se mai poate ajunge la ele decît prin mari eforturi, deoarece omul și-a pierdut puterile lui intelectuale. Și Platon a afirmat, după cum ne amintim, în dialogurile lui, că la început omul a trăit în lumea zeilor, pe care a pierdut-o, prin atracția pe care a simțit-o pentru lumea fenomenelor și a rămas cu o amintire a acestei stări „divine", pe care poate să o „redeștepte" — *anámnesis* — și să cunoască din nou adevărurile lumii pierdute [1].

Prin urmare, astfel se poate explica, după doctrina indiană, originea *Vedelor*.

The most important achievement of Indian thought was philosophy.

„Cea mai importantă realizare a gîndirii indiene a fost filosofia."

S. DASGUPTA, *A History of Indian philosophy*, I, *Preface*

Discuții destul de aprinse, uneori luînd chiar un caracter polemic, s-au ivit cu privire la doctrinele tradiționale indiene: sînt ele sau nu sînt o filosofie? Dasgupta socotește nu numai că învățătura *Vedelor*, și în special a *Upanișadelor* și a comentariilor lor, este filosofie, dar chiar afirmă că filosofia este „cea mai mare realizare a gîndirii indiene". Sînt însă și unii orientaliști care nu consideră aceste doctrine ca fiind „filosofie", socotind această disciplină ca o producție pur europeană.

O asemenea discuție, deși necesară, mai cu seamă că problema s-a pus în diverse moduri și ar putea astfel să producă

[1] Platon, *Phaidros*, 249 b; *Phaidon*, 72 e; *Menon*, 86 a etc.

confuzii, ni se pare că se datorește unei lipse de preciziune inițială. Ar trebui să definim mai întîi ce este filosofia în general, și apoi să vedem dacă activitatea intelectuală pe care Dasgupta o numește „filosofia indiană" intră sau nu în cadrul acestei definiții. Dar, în această chestiune, așa cum am mai spus și cu altă ocazie, nu s-a ajuns la un consens. Chiar în Grecia antică, pentru a lua un exemplu, conceptul de „filosofie" a variat, și găsim — uneori la același autor — mai multe definiții deosebite. Astfel, într-un comentariu al lui David Armeanul, ni se spune că există șase definiții ale filosofiei. Dintr-o varietate atît de mare de sensuri este greu de desprins un concept unic. Nu mai spunem nimic despre ce s-ar întîmpla dacă am introduce în această listă toate definițiile date filosofiei de la Renaștere, sau de la Descartes și pînă astăzi, fiindcă în acest caz ne-ar fi cu adevărat imposibil să unificăm toate aceste înțelesuri într-un concept comun. Aceasta este tocmai constatarea cunoscutului istoric german al filosofiei W. Windelband [1]: „Apare imposibil ca din comparația istorică să obținem un concept general al filosofiei". Atunci ce înseamnă să negăm doctrinelor indiene caracterul lor filosofic? Această denumire este, evident, convențională și, dacă vrem să ne oprim la ea, înțelegînd-o ca pe o anumită activitate intelectuală sau o anumită specie de filosofie, ea este utilă și ne împiedică de la multe confuzii.

Adevărul este că filosofia a evoluat în decursul istoriei sub diverse aspecte, admirabile sau criticabile, după punctul de vedere din care sînt judecate. Să ne gîndim, de exemplu, la dezvoltarea ei în Grecia și în India. Facem această apropiere, datorită unor analogii evidente. În amîndouă țările gîndirea începe de la a căuta o realizare efectivă a stării de *sophós* sau de *muni* (înțelept antic). De-a lungul timpului însă gîndirea grecească se îndreaptă spre probleme abstracte care sînt preluate de gîndirea occidentală sub o formă specifică în Evul Mediu și, după aceea, devine, în epoca modernă, pur speculativă. În India obiectivul inițial nu a fost abandonat niciodată, dar au existat și există încă și astăzi și specu-

[1] Wilhelm Windelband, *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie* (herausgegeben von H. Heimsoeth, p. 23, ed. J. C. B. Mohr, Tübingen, 1935).

laţii abstracte, deşi făcute într-un stil propriu indian. Ca o consecinţă a acestei evoluţii diferite, filosofia indiană oferă o *doctrină* a stării originare şi o *metodă* pentru a reintegra omul din nou în această stare, pe cînd filosofia europeană nu oferă nici o metodă, fiindcă problema nici nu se pune. Există deci o specificitate a filosofiei indiene care constă în primul rînd, ca să spunem aşa, în punerea ei în aplicare printr-o metodă. Tocmai aceasta ar explica poate şi îndoielile care s-au ridicat asupra denumirii ei de „filosofie".

Să vedem dar care sînt, în mare, trăsăturile fundamentale ale filosofiei indiene. În India tradiţia a constituit coloana vertebrală a gîndirii. Filosofia indiană este o „filosofie tradiţională". Că tradiţia a fost şi este atît de puternică în această ţară rezultă şi din faptul că cele trei deviaţii principale de la doctrina vedantică de care am pomenit *(doctrinele năstica)*, Buddhismul, Jainismul şi Cārvāka, pornind ca o reacţie împotriva Brahmanismului, s-au adaptat apoi, revenind în multe probleme la doctrina originară [1]. De aceea Dasgupta scrie că „exceptînd pe materialiştii Cārvāka, toate celelalte sisteme de filosofie din India concordă asupra unor probleme fundamentale [2]. Sistemele de filosofie [3] din India, spune el, nu s-au născut din întrebări şi probleme abstracte, dintr-o gîndire speculativă, ci dintr-o dorinţă arzătoare de a ajunge la realizarea spirituală care era scopul vieţii, aşa cum era enunţat de *Vede*. „Este surprinzător să observăm, scrie Dasgupta, că postulatele, scopurile şi condiţiile pentru o asemenea realizare erau identice în toate sistemele în conflict. Oricare ar fi fost diferenţele de opinii în alte chestiuni, în ceea ce priveşte postulatele generale ale realizării unei stări transcendente, *summum bonum* al vieţii, toate sistemele erau

---

[1] Doctrina buddhistă, care de fapt dorea să scoată învăţătura din mîna brahmanilor, socotiţi casta superioară, a fost o reacţiune împotriva dominaţiei acestei caste; ea s-a întors totuşi cu timpul la *Yoga* şi şi-a dat o literatură sanskrită. În acest sens, Dasgupta *(op. cit.*, vol. I, p. 78*)* spune că se susţine că Buddhismul s-a inspirat din *Samkhya* şi *Yoga*, deşi acestea, ca *doctrină sistematizată*, au apărut după Buddhism.

[2] Dasgupta, *op. cit.*, vol. I, p. 71.

[3] Păstrăm termenul de „sistem" filosofic, deşi el nu este adecvat şi nu poate fi înţeles în sensul occidental.

practic de acord." Să examinăm deci care sînt principalele lor puncte de vedere comune.

1. *Karma* și transmigrația. Toate sistemele indiene pleacă de la ideea că oricare acțiune a unui individ lasă în urma ei un fel de „potențialitate", care are puterea să determine în viitor, în această existență sau în alta, o serie de consecințe, în așa fel ca ceea ce este cauză să se epuizeze în efectul ei. Toate aceste „cauze" se acumulează și vor forma destinul individului într-o existență viitoare, dacă ele nu au fost epuizate în viața actuală. Cu alte cuvinte, experiența individului se acumulează ca o sumă de cauze care determină condiția renașterii lui într-o altă formă de existență individuală, după calitatea experienței făcute [1]. Din această „roată" a nașterilor și renașterilor nu se poate scăpa decît printr-o practică specială, al cărei tip principal este *yoga*.

2. Doctrina *Mukti*. Termenul sanskrit *mukti* (sau *mokșa*) înseamnă starea supremă de eliberare a individului, adică ieșirea din ciclul „nașterilor" și „renașterilor", prin urmare, eliberarea de *karma*, de această lege a cauzalității, care provoacă ciclul existențelor succesive prin care se trece dintr-o formă individuală în alta. Realizarea acestei stări transcendente la care trebuie să ajungă omul este, spune Dasgupta, realizarea finală a acestui ciclu indefinit de nașteri și renașteri, punctul maxim al lui.

După gînditorii indieni, problema eliberării omului este o problemă de acțiune concretă a individului asupra lui însuși. Acest mod de a vedea problema omului este în acord cu întreaga lor concepție despre lume și semnificația manifestărilor ei. În acest sens, Mircea Eliade, denumind eliberarea *mokșa* — „decondiționarea" omului, scrie [2]: „Decondiționarea constituie problema centrală a gîndirii indiene. Începînd de la *Upanișade*, India nu a fost preocupată serios decît de o mare problemă, structura condiției umane (...). India s-a silit, cu o rigoare inegală dealtfel, să analizeze diversele condi-

[1] Doctrina transmigrației sau a *metempsychozei* este o doctrină comună și filosofilor greci, de la Pitagora la Platon. Pitagora și-a descris cîteva din „încarnările" lui. Ea apare în imnurile orfice, la Pherekydes (Cicero, *Tusculanele*, I, 16), la Pitagoreici (Diogenes Laertios, *Viețile*, VIII, 4), la Empedocle (*Purificări*, 117), la Platon (*Timaeos*, 49 e—f), la Plotin, Proclus etc.

[2] Mircea Eliade, *Yoga*, p. 10, Paris, 1960.

ționări ale ființei umane. Ne grăbim să adăugăm că nu a făcut lucrul acesta pentru a ajunge la o explicație exactă și coerentă a omului, cum a făcut, de exemplu, Europa secolului al XIX-lea, cînd credea că explică omul prin condiționarea sa ereditară sau socială, ci pentru a ști pînă unde se întindeau zonele ființei umane și *a vedea dacă mai există încă ceva dincolo de aceste condiționări.*"

3. *Māyā* — iluzia lumii. Întreaga manifestare a lumii apare pentru gînditorul indian ca o iluzie — *māyā*. Lumea aceasta este o manifestare de forme trecătoare și, cum nu este real decît ceea ce este permanent, întreaga manifestare este o iluzie. Bineînțeles că *māyā* nu poate fi interpretată ca o halucinație, așa cum nici concepția eleaților, după care mișcarea nu este reală, nu putea fi interpretată ca o afirmație că mișcarea este o halucinație, ceea ce în bună logică ar fi fost o *ignoratio elenchi*. Nici Platon, făcînd teoria ideilor, după care lumea fenomenelor este o lume a aparențelor, iar lumea reală este aceea a ideilor eterne, pe care le reflectă în mod palid lumea fenomenală, nu a vrut să spună că noi am trăi de fapt într-o lume a halucinației. El a spus numai că lumea sensibilă „participă" la lumea inteligibilă [1], al cărei reflex palid este.

În căutarea a ceea ce este permanent în lume, indienii, începînd chiar din *Veda*, socotind că lumea fenomenelor nu este decît „o oglindire", au căutat ieșirea din acest joc infinit de imagini în oglinzi și au crezut că au dat chiar de ceea ce provoacă această „sclipire", adică de ceea ce este permanent în lume și în om. Eliberarea *(mukti)* nu înseamnă în fond decît ieșirea din acest joc. Pentru sistemele filosofice *āstika* ieșirea din iluzie înseamnă găsirea „omului suprem" care este *ātman*, *puruṣa* sau *jīva* [2]. Această entitate permanentă este în natura ei nealterată iar pasiunile nu fac parte în mod real din ea. De aceea, cînd eliberarea s-a realizat sau, cum spune Dasgupta, *Summum bonum* a fost atins, impurităților sînt înlăturate și natura pură a eului este sesizată complet

[1] Platon, *Republica*, VII.

[2] Dasgupta, *op. cit.*, voi. I, pp. 21—25, 216, 223, 415. Înțeles cu largi nuanțări este vorba de spirit, de universalul din om, de super-eu, de inteligența pură.

și permanent. Toate celelalte legături exterioare au fost disociate în mod absolut.

4. *Sādhana* — calea spre eliberare. Toate curentele de gîndire din India, dintotdeauna, fără excepție, au acceptat ideea că pentru a atinge acest scop final care este *mokṣa* sau *mukti*, trebuie urmată o anumită cale — *sādhana* — care este de fapt un itinerariu constînd dintr-o serie de tehnici progresive, bazate pe *Yoga*. De la început, *Vedele* indică itinerariul omului obișnuit, al regulilor de viață pe care trebuie să le urmeze, ritualurile pe care este obligat să le săvîrșească etc., pentru a duce o viață integrată în mod natural în ordinea lumii. Dar *Vedele* oferă și calea pentru a ajunge la desăvîrșire, înțeleasă nu ca o realizare morală, ca la înțeleptul stoic (aceasta este desigur una din consecințele meditațiilor sale), ci ca o realizare „concretă", în fapt, a unei stări existențiale „decondiționate".

Calea cea mai veche a fost, cum am spus, *Yoga*, dar ulterior această cale s-a ramificat și în altele. După *Yogatattva Upaniṣad* există patru feluri de Yoga: *Mantra Yoga*, *Laya Yoga*, *Haṭhayoga* și *Rājayoga*. Mai tîrziu au apărut și altele [1].

Unitatea filosofiei indiene îi apare lui Dasgupta ca fiind datorită, în primul rînd, unității practice a „cărării" — *sādhana* — în toate sistemele de gîndire [2]: „Setea spirituală a fost universală în India, scrie el, și această uniformitate a cărării a asigurat astfel în India o unitate în toate aspirațiile și eforturile ei".

Bhagavadgītā
sau
Dialogul omului cu zeul.

Printre scrierile vedice găsim cunoscuta epopee ***Mahābhārata*** din care, o parte din ea se numește *Bhagavadgītā* —

[1] Dasgupta, *op. cit.*, vol. I, 229.
[2] *Idem*, p. 77.

„Cîntecul prea fericitului“ [1]. Această scriere este socotită ca una dintre „capodoperele gîndirii indiene“.

Eroul principal al poemului este Arjuna, fiul regelui Pāṇḍu, care luptă împotriva familiei înrudite Kuru, pentru a-şi recăpăta suveranitatea. Scena se petrece pe „Cîmpia Legii“ — numită *Kurukṣetra* — unde urmează să se dea bătălia. Înaintea începerii bătăliei, Arjuna este cuprins de neliniște. Probleme profunde i se impun, care pun sub semnul întrebării nu numai acțiunea lui războinică, dar chiar sensul întregii lui activități, al vieții lui. El se găsește, ca şi Faust, într-o stare de dezechilibru sufletesc, cînd totul îi apare fără sens. Înfiorat de neliniștea interioară, scapă arcul din mîini, picioarele nu-l mai țin şi se așază jos în carul lui de luptă. Mintea i se risipește şi în disperare se adresează zeului Kṛṣṇa[2]: „Şi nu văd la ce ar fi bun să-mi ucid rudele în bătălie; nu doresc izbînda, o, Kṛṣṇa, nici domnia şi nici plăcerile. La ce ne este bună domnia, o, Govinda, la ce ne sînt bune bucuriile sau chiar viața[3]?“ La aceste întrebări i se răspunde şi astfel dialogul omului cu zeul începe. Răspunsurile lui Kṛṣṇa conțin de fapt doctrina esențială a *Vedelor* despre realitate şi iluzie. Dacă ajungi la puterea de discriminare dintre realitate şi iluzie, spune el lui Arjuna, atunci nu poți să plîngi

---

[1] *Bhagavadgītā* se găsește în cartea a VI-a a *Mahābhāratei* (capitolele 25—42). Dintre traducerile în limbile moderne menționăm: B. G. Tilak, *Srimad Bhagavadgītā Rahasya* sau *Karma Yoga-Sūtra*, trad. engleză, 2 vol. (Bombay-Vaitbhav Press, Poona, 1935—36); S. Radhakrishnan, *The Bhagavadgītā* (ed. Allen and Unwin, London, 1948); Śrī Aurobindo, *Essays on the Gītā* (Aurobindo-Ashram, Pondichéry, 1956).

În românește avem mai multe traduceri, dintre care ultima şi cea mai bună se datorește lui Sergiu Al-George în: *Filosofia indiană în texte*, Ed. Ştiințifică, București, 1971. Pentru alte traduceri românești, a se vedea această traducere, p. 22.

[2] După cum se ştie, concepția religioasă indiană este monoteistică (un Dumnezeu unic), Brahmā, care are trei ipostaze: Brahmā (Creatorul), Viṣnu (păstrătorul) şi Śiva (distrugătorul). Aceste trei zeități formează trinitatea indiană *trimurti* (cele trei energii eterne ale lumii). În anumite perioade, una din fețele lui Brahmā, în special Viṣnu, se „încarnează“, fiind individualizat ca un *avatāra* a lui Viṣnu, cum este, de exemplu, Kṛṣna.

[3] *Bhagavadgītā*, I. 31, 32. Govinda este un alt nume al lui Kṛṣna, avatar al lui Viṣnu. Toate textele din Bhagavadgītā sînt date după trad. Al-George.

pe nimeni și nici să te plîngi pe tine, fiindcă totul este o iluzie. Nimeni nu este omorît, întrucît principiul etern din om „nu poate fi tăiat de arme, nu poate fi ars de foc, nu poate fi udat de apă și nu poate fi uscat de vînt“ [1]. Omul adevărat nu este atins de nimic. Singura lui lege *(svadharma)* este de a respecta legea *(dharma)*. Îndemnul lui Krșna este: „Numai fapta să-ți fie conducătoare și niciodată fructele. Să nu ai drept temei fructul faptelor; nu te lega de nefăptuire“ [2]. Dar, continuă el, „fapta care urmărește fructele este de departe mai prejos de *Yoga* cunoașterii *(buddhiyoga)* o *Dhanañjaya;* caută-ți refugiul în cunoaștere; sînt demni de milă cei care au drept temei al faptelor fructul acestora“ [3].

Nedumerit, Arjuna îi pune zeului o întrebare fundamentală: „dacă, o, Janārdana, socotești cunoașterea *(buddhi)* mai bună decît fapta *(karman)*, atunci de ce mă silești la această faptă îngrozitoare“ (care era bătălia pe care urma să o dea) [4]? Și Krșna răspunde: „Nimeni, niciodată, nu stă măcar o clipă fără să săvîrșească fapte, căci săvîrșește fapte fără să vrea, prin tendințele *(guṇa)* născute din Natură“ *(prakṛti)* [5].

Rezultă dar din dialog că fapta făcută fără dorința de a te bucura de rezultatul ei este în realitate o nefăptuire, deoarece este distrusă, „arsă de însuși focul cunoașterii“: „cel care vede în faptă nefăptuirea și în nefăptuire fapta, spune zeul, acela este un înțelept între oameni, acela este yoghin [și totuși] el săvîrșește pe de-a-ntregul fapta“ [6]. Cel care a izbutit să se desprindă de ideea de reușită și nereușită, să ajungă la această egalitate de suflet, la ceea ce stoicii latini numeau *aequanimitas*, acela a atins starea de *yoga*. În această stare mintea stă neclintită, concentrată în ea însăși, și devine simplă spectatoare a spectacolului lumii, fără nici o turburare. Ea este numită de Krșna „starea în Brahman“ *(brahmi-sthiti)*. Este vorba de ieșirea din *māyā*,

[1] *Bhagavadgītā*, II, 23.
[2] *op. cit.*, II, 47.
[3] *op. cit.*, II, 49.
[4] *Bhagavadgītā*, III, 1.
[5] *op. cit.*, III, 5.
[6] *Bhagavadgītā*, IV, 18 și 19.

din iluzia fenomenală prin *karma-yoga*, *yoga* faptei. *Bhagavadgītā* s-a mai numit, din această pricină, și *Karma-yoga*.

Calea eliberării prin faptă este, ne amintim, și calea pe care și-a găsit-o Faust al lui Goethe. În același sens îi vorbește și zeul lui Arjuna: „tu trebuie să făptuiești numai privind la binele oamenilor". Numai că el adaugă: „cel înțelept dorind binele oamenilor făptuiește desprins de faptă"[1]. Și Krșna mai spune: „Pentru ascetul doritor să se înalțe la *yoga*, instrumentul de îndeplinire este fapta; pentru cel care a ajuns la *yoga*, instrumentul de îndeplinire este renunțarea".[2] Deci fapta este la început. *Also im Anfang war die Tat* — „așadar, la început era fapta", spune Faust.

Prin urmare, renunțarea la activitatea care aduce beneficiile ei individului este cărarea pe care trebuie să o urmeze un *karma-yoghin*, iar aceasta apare ca un „sacrificiu" făcut după ritualul indicat de *Veda*, deci după ordine și lege. Fapta, concepută ca „sacrificiu", în cel mai pur și larg sens al cuvîntului, duce la Cunoaștere, care, singură, înlătură orice tulburare. „Chiar dacă ai fi cel mai păcătos dintre toți păcătoșii, zice zeul, vei trece dincolo de toată această suferință cu corabia Cunoașterii"[3].

Care este sensul acestui „sacrificiu" adus de yoghin? Iată ce-i spune Krșna lui Arjuna: „Nici starea de făptuitor și nici faptele nu le creează Stăpînul cel Omniprezent și nici legătura faptei cu fructul său, propria natură a lucrurilor este cea care pune totul în mișcare"[4]. Iar în altă parte: „Ești legat de fapta născută de firea ta". Există deci un predeterminism al faptelor care ține de legătura trupului de natură.

Dorințele și satisfacerea lor fac ca individul uman să-și creeze un „eu" de care este legată ideea „de al meu"; acest „eu" este, astfel, creat de chiar „corpul meu", de „dorințele", de „posesiunile mele" etc. Cînd ai ajuns să realizezi aceasta, realizezi totodată și faptul că „altcineva" decît acest „eu" constată formele pe care le iau dorințele și satisfacerea lor. „Nu eu făptuiesc ceva, gîndește cel care cunoaște adevărul",

---

[1] *op. cit.*, III, 20 și 25.
[2] *op. cit.*, VI, 3.
[3] *Op. cit.*, IV, 36.
[4] *Op. cit.*, V, 14.

așa spune zeul[1]. Acest „altcineva", care este „conștiința" de sine, este *puruṣa* — „spectatorul", care este un aspect al lui Brahman, principiul divin[2]: „cel lipsit de [gîndul] «al meu», liniștit, spune Kṛṣṇa, poate să ajungă una cu Brahman"[3].

Individualitatea omului este trecătoare, dar omul real, „celălalt" sau „esența umană" din individ, are o existență non-individuală, adică „universală".

Pentru indian, adevărata realitate nu este decît *Brahman* sau *Brahma Nirguṇa*, adică Brahma „necalificatul". El este acategorial, deci ininteligibil pentru intelectul normal. Așa o spun toate textele, așa o găsim și în Śaṅkara[4]: „Numai Brahman este Unul-fără-al-doilea, a cărui natură este incomprehensibilă pentru că este dincolo de orice categorie a intelectului și dincolo de cuvînt". Despre Brahman nu se poate spune deci nici că există, nici că nu există. Determinarea existențială a lui este imposibilă[5]. Scopul tehnicilor yoga este tocmai ieșirea din „eul" aparent sau individual și atingerea stării de existență non-individuală. *Bhagavadgītā* descrie, într-un mod foarte general, diversele aspecte ale itinerariului yoghinului.

Totul deci nu este decît iluzie, și bogăția și puterea, chiar și înțelepciunea omenească. Chiar și cărțile de mare autori-

---

[1] *Op. cit.*, V, 8.

[2] *Katha Upaniṣad*, I, 1 și 2.

[3] *Bhagavadgītā*, XVIII, 53.

[4] *Śaṅkara*, *Viveka-cūdāmaṇi*, 1, trad. în limba italiană de Angelo Morretta, ca partea a III-a a lucrării lui *Il Pensiero Vedanta* (ed. Abete, Roma, 1968).

[5] Să remarcăm, în treacăt, că filosofia occidentală nu a cunoscut niciodată această idee; ea s-a oprit la existență și non-existență, la *Ființă* și *Non-Ființă*. Întîlnim ideea aceasta însă enunțată cu toată vigoarea la Mihai Eminescu (Scrisoarea I):

„La-nceput, pe cînd ființă nu era, nici neființă,
Pe cînd totul era lipsă de viață și voință,
Cînd nu s-ascundea nimica, deși tot era ascuns...
Cînd pătruns de sine însuși odihnea cel nepătruns."

Primul vers este identic cu începutul din *Imnul Creației*, X, 125. (Amita Bhose, *Eminescu și India*, p. 147, Editura Junimea, Iași, 1978). A gîndit-o singur? A fost influențat de scrierile vedice? Amita Bhose este de părere că „filosofia indiană devenise poetului o formă de regăsire a eului său într-o conștiință originară (...); el a fost, după ea, un *darśanik* (cel care vede), a fost un *kavi* (poet — înțelept), în sensul termenilor indieni" *(op. cit.*, p. 19*)*.

tate sînt numai trepte pe care omul se urcă spre starea universală, dar cînd această stare a fost atinsă, ele nu mai au nici o importanţă [1]: „Pe cît foloseşte un puţ înconjurat de apă, pe atît folosesc unui brahman înţelept toate *Vedele*".

Această idee ne aminteşte de cuvintele *Eclesiastului* [2]: *havel havalim hakot havel*

„O! Deşertăciune a deşertăciunilor, totul este deşertăciune!"

Omul a luat contact cu cunoaşterea, s-a eliberat de uitare, a devenit el însuşi cel adevărat. Dialogul început între Kṛṣṇa şi Arjuna încetează aici, îndoiala s-a spulberat. „Sînt în picioare, spune Arjuna, îţi voi îndeplini spusa" [3]. Dialogul a devenit tăcere [4].

Yoga citta vṛtti nirodha.

„Yoga este suprimarea proceselor mentale."

PANTAÑJALI, *Yoga Sūtra*, 1. 2

După cum am mai spus, în afară de doctrină, filosofia indiană este dublată de metodă: metoda de a realiza efectiv ceea ce doctrina învaţă [5]. Să ne ocupăm dar de metoda,

---

[1] *Bhagavadgītā*, II, 46.

[2] *Eclesiastul*, I, 2.

[3] *Bhagavadgītā*, XVIII, 73.

[4] Iată ce spune Śaṅkarācārya în celebra sa lucrare *Viveka-cūdāmaṇi* (492) despre acela care a ajuns la eliberarea yoghinică: „Nu mai sînt nici *acesta*, nici *acela*, ci sînt Supremul, lumina a tot. Astfel sînt Brahman pur, fără interioritate sau exterioritate".

[5] Nici filosofia europeană nu a fost totdeauna lipsită de o asemenea metodă, deşi e greu de restabilit în forma ei autentică şi completă. Este sigur că a existat în filosofia grecească, la Pitagora, Empedocle, Platon şi Plotin. Roger Godel a făcut chiar o comparaţie între Socrate şi „înţeleptul" indian — Rṣi, în cartea lui, *Socrate et le sage indien* (ed. Les Belles Lettres, Paris, 1953).

„cărarea"-*mărga* pe care trebuie să o străbată yoghinul pentru a ajunge la „eliberarea" — *mokṣa* — de ceea ce este trecător și a atinge ceea ce este real, adică permanent în el însuși. Termenul *yoga* apare chiar în *Ṛg-Veda*, adică încă de la începutul literaturii sanskrite, cu sensul de a „înjuga", de a „lega împreună"; în literatura ulterioară sanskrită, el are și forma *yugya* — jug, care a dat în latină verbul *jungo* — *jungere* = a uni și *jugum* — jug [1]. Există o serie de interpretări diferite în nuanțe, făcute mai cu seamă de indologii europeni (și de unii din cei indieni), care văd o nuanță religioasă în termenul *yoga*: aceea de „a uni" pe individ cu Brahmă. Termenul este întrebuințat în mod tehnic în *Patañjali-sūtra* (versetele lui Patañjali). Iată cum începe acest darśana [2]: „Se va trata aici despre *yoga* prin concentrare". Obiectivul întregului tratat de *yoga* al lui Patañjali este concentrarea și toate metodele și „tehnicile" ce vor fi indicate nu sînt date decît în vederea acestui scop. Versetul imediat următor ne indică primul pas către țelul urmărit: „*Yoga* urmărește suprimarea operațiilor mentalului" [3]. Să examinăm de aproape aceste afirmații.

În mod obișnuit, funcțiile intelectului nostru sînt extrem de împrăștiate; mintea noastră fuge de la o imagine la alta,

---

[1] Dasgupta, *op. cit.*, vol. I, p. 226.

[2] Patañjali, *Yoga sūtra*, I, 1, trad. engleză de Rājendralāla Mitra, cu comentariile lui Bhoja („Biblioteca Indica", Calcutta, 1883). Versetele sau aforismele *Yoga* sînt atribuite lui Patañjali. Unii cred că ele sînt mult mai vechi, avînd originile în *Vede* și în *Bhagavadgītā*. Cele patru cărți sînt alcătuite astfel: primul capitol tratează despre concentrare și cuprinde 51 de versete (sau *sūtra*); al doilea se ocupă cu calificările cerute celui care practică *yoga* și unele chestiuni de practică, și conține 55 de versete; al treilea capitol tratează despre „puteri" *(siddhi)* și conține 55 de versete; al patrulea tratează despre eliberarea supremă și are 34 de versete.

Pentru comentarii moderne indicăm: Surendranath Dasgupta, *Yoga — as Philosophy and Religion* (ed. Kegan Paul, London, 1924); Sigurt Lindquist, *Die Methoden des Yoga* (Lund, Glurupska, 1932); Mircea Eliade, *Yoga*, ediția a II-a (ed. Gallimard, Paris, 1960); Sivananda, *Yoga—Vedānta* (dictionnary—Rishikesh, 1950) etc.

[3] Se vede cît de departe de sensul inițial al definiției dată de Patañjali sînt cei care vorbesc despre gimnastica *Yoga*. Dealtfel, tot printr-o astfel de deviație de la sensul inițial s-au născut o serie de activități și de cărți tratînd despre alte „căi" *yoga*. Oricare ar fi însă metodele *yoga*, fie că este vorba de *bhakti* (devoțiune), *mantra* (invocație) etc., și oricare ar fi „calea", scopul este același: concentrarea.

de la o idee la alta, de la o problemă la altă problemă. Ei bine, yoghinul urmărește tocmai împiedicarea acestei împrăștieri a minții la voia impresiilor exterioare. Aceasta înseamnă de fapt *yoga*: „înjugarea" minții, stăpînirea ei, concentrarea, ieșirea din împrăștierea, din multiplicitatea ei continuă, și unificarea ei — *yoga* — într-un instrument care este dirijat de voința celui ce practică această disciplină. Conștiința aceluia care ajunge la această concentrare devine un centru în care s-a concentrat, ca în focarul unei lentile, întreaga existență a lui.

Am dat traducerea, după cum s-a văzut, a versetului *Yoga citta vṛtti nirodha*, într-o primă aproximație, prin „Yoga urmărește suprimarea operațiilor mentalului". Cuvîntul sanskrit [1] *citta*, care apare aici, este tradus, în general, prin „instrumentul mental"; *vṛtti* înseamnă „vibrații", „stări mentale"; *nirodha* înseamnă „suprimare", „încetare", „negație". Pentru a întări ideea printr-o imagine concretă, este comparat mentalul *(citta)* cu apa dintr-un lac, iar *vṛtti* prin încrețiturile care s-ar forma la suprafața apei. Ceea ce își propune yoghinul ar fi deci a ține lacul liniștit, fără *vṛtti*. Din punct de vedere psihologic am putea spune, printr-o traducere mai liberă a versetului citat (nefiind însă numai atît), că *Yoga* este inhibiția funcțiilor intelectului.

Patañjali își continuă textul prin următoarea explicație [2]: „Atunci cînd ești concentrat în *yoga*, *puruṣa* (aici martorul, spectatorul) rămîne în el însuși, în starea lui proprie, imuabil". În afară de această concentrare, adică în afară de *yoga*, *puruṣa* devine identificat în mod iluzoriu cu transformările mentalului (citta) [3]. Sînt enumerate apoi obstacolele care se opun „concentrării" și remediile care pot să le îndepărteze. Este vorba de o practică *concretă* a concentrării, asupra căreia

---

[1] Cea mai mare dificultate pe care o prezintă filosofia indiană este traducerea termenilor specifici sanskriți în limbile moderne, care, în general, nu au termeni corespunzători. Însuși Dasgupta, care a scris istoria filosofiei indiene (în 5 volume), în limba engleză, este obligat să noteze *(A History of Indian Philosophy*, vol. I, cap. I): „Modurile de expresie indiene, implicînd termeni filosofici tehnici dificili, sînt atît de diferite de acelea ale gîndirii europene, încît acești termeni pot fi greu traduși corect".

[2] *Yoga sūtra*, I, 3.

[3] *Yoga sūtra*, I, 4.

se dau indicații efective pentru a obține treptat efectele dorite: concentrarea atenției într-un punct, concentrarea asupra unei imagini, concentrarea asupra unei idei. Practica aceasta este metodică și se împarte în opt trepte, care sînt numite „membrele *yoga*", *yoga ahga*.

Prima etapă, numită *yama*, privește conduita personală. Ea tinde spre o perfecționare morală.

Al doilea stadiu al disciplinei yoghinice, *niyama*, este o asceză care urmărește purificarea interioară și exterioară a yoghinului.

Asana, a treia treaptă, este tehnica de însușire a pozițiilor pe care trebuie să le ia corpul pentru a facilita meditația și concentrarea.

A patra etapă a disciplinei *yoga* este numită *prāṇāyāma* și se referă la respirație. Pentru a ajunge la un ritm respiratoriu constant și ferm, fără modificări pe durata concentrării mentale, yoghinul trebuie să practice o serie de exerciții de respirație în mod progresiv, ritm care, cu timpul, trebuie să devină automat.

Faza următoare se numește *pratyāhāra*. Ea semnifică un control complet al intelectului și al simțurilor. Se dirijează meditația asupra mobilității continue a mentalului, pentru a împiedica dispersarea atenției.

Urmează *dhāraṇā*, fază în care se fixează concentrarea asupra unui obiect determinat al meditației, oricare ar fi el.

A șaptea treaptă a itinerariului yoghinic este numită *dhyāna* și în ea se practică tot prin concentrarea mentalului asupra unui obiect, ajungînd însă pînă la fuziunea lui cu esența obiectului.

Ultimul stadiu al tehnicii yoghinice se numește *samādhi*, fază în care conștiința rămîne concentrată în ea însăși, ea devine *puruṣa*, adică este însăși inteligența pură în funcția ei cognitivă supremă.

Practica simultană a celor trei ultime etape ale concentrării yoga — *dhāraṇā*, *dhyāna* și *samādhi* — se numește *saṃyama*.

Menționăm că termenul de „concentrare" este specific european și nu redă conținutul pe care îl are *saṃyama* în contextul sanskrit. Acest termen desemnează „eliminarea" modificărilor mentalului, ceea ce nu se poate face decît cu

Oṃ mani padme hum

„O! juvaer din floarea de lotus"

Pe lîngă şcolile filosofice direct legate de textele de bază ale gîndirii indiene, au apărut, în timp, o serie de alte curente de gîndire, care, cum spune Dasgupta, „îşi au începuturile lor în perioade tot atît de vechi ca şi *Upanişadele*". Unele din ele sînt sistemele *Tantra* [1]. Aceste sisteme „îşi au propria lor filosofie, dar ele pot fi totuşi privite, în mod larg, ca modificări ale sistemelor *Sāṃkhya* şi *Vedānta* [2]. Pe fiziologia şi anatomia sistemelor *Tantra* [3] se bazează o serie de practici *yoga*, la care se referă diverse versete din *Yoga sūtra*, şi de aceea vom da cîteva scurte indicaţii despre această concepţie. Menţionăm că multe din aceste idei se găsesc şi în alte scrieri clasice indiene.

În unele părţi ale Asiei există o formulă de salut de reverenţă (în sanskrită) [4]: *Oṃ mani padme hum* — „O! juvaer

[1] Dasgupta, *op. cit.*, I, p. 8.

[2] Idem, *op. cit.*, II, p. 273.

[3] Pentru dezvoltări asupra acestei „anatomii", a se vedea: S. Dasgupta, *op. cit.*, vol. II, pp. 352—357; Arthur Avalon (Sir John Woodroffe), *Principles of Tantra* (Luzac, London, 1922) şi *The Serpent Power* (Luzac, London, 1924). Pot fi consultate şi studiile lui Sir John Woodroffe şi A. K. Coomaraswamy *Sur le tantrisme hindou* (în „Études traditionnelles", XLII, număr special, Paris, 1937).

[4] Această formulă este folosită şi în unele rugăciuni. Silaba *Oṃ* are de fapt trei sunete, astfel că ea este reprezentată de trei caractere sau elemente: A, U, M, de unde scrierea în limbile europene *Aum*. Explicaţia acestor trei elemente ale silabei *Oṃ* şi simbolismul lor se găsesc în *Māṇḍukya-Upanişad*.

din floarea de lotus". S-ar putea crede că este vorba de o formulă de politețe, înflorită cu imagini, așa cum este obiceiul atît de frecvent în Extremul Orient, dar nu este așa, după cum se va vedea mai departe.

După tradițiile indiene, reflectate mai ales în curentele de gîndire de care am vorbit, omul este dublat de o altă anatomie „subtilă" greu de înțeles pentru noi. Această anatomie nu trebuie înțeleasă în sensul obișnuit, ci într-un sens reprezentativ, pe care, noi, pentru a ne putea totuși orienta, o proiectăm în lumea fizică, cu care sîntem obișnuiți.

În această anatomie „subtilă", omul ar fi dotat cu șapte centre nedezvoltate, adică în stare embrionară, localizate în șapte puncte ale corpului, care ar putea corespunde unor rețele de nervi numite în anatomia obișnuită „plexuri" [1]. Ele sînt numite în mod figurativ *padma* — lotuși.

Aceste centre, care în mod mai mult sau mai puțin poetic poartă numele unei flori atît de specifice Indiei cum este „lotusul", mai sînt numite și *cakra* — „roată", centru de acțiune „subtil".

Lotușii amintiți sînt legați între ei prin diverse „canale", *nāḍi*.

Trebuie să subliniem că aceste *nāḍi* sînt într-un număr extrem de mare, formînd o întreagă anatomie „a corpului subtil" *(liṅga-śarīra)*. Acesta este compus, în principal, din cele cinci simțuri, din cele cinci „sufluri" (vāyu) sau activitățile biomotoare, din *buddhi* (care ar putea fi comparat aici cu intelectul superior sau intuitiv) și din *manas* (care ar putea fi comparat cu intelectul abstract). Nu vom intra în detaliul acestei descrieri, vom spune numai că cele cinci *vāyu* sînt numite la un loc *prāṇa* sau activitatea respiratorie.

---

[1] Așa cum spune Dasgupta (*op. cit.*, II, p. 356), paralelismul acestor plexuri de nervi cu centrele numite „lotuși" este destul de îndoielnic, dar a devenit obișnuit să te referi la „lotuși" ca la plexuri. O interpretare însă a acestor centre ca plexuri de nervi ar fi infidelă față de text. Iată acești „lotuși": 1. *mūlādhāra* (sau *ādhāra*), lotusul cu patru petale, localizat la sacrum (plexul sacral); 2. *svādhiṣṭhāna*, lotusul cu șase petale, localizat la bazin; 3. *maṇi-pura*, lotusul cu zece petale, localizat la epigastru; 4. *anāhata*, lotusul cu douăsprezece petale, localizat la inimă; 5. *viśuddha*, lotusul cu șaisprezece petale, localizat la piept; 6. *ājñā*, lotusul cu două petale, localizat între sprîncene; 7. *sahasrāra*, lotusul cu o mie de petale, localizat la occiput.

După cum spune Dasgupta, este greu să ne dăm seama ce înseamnă ele [1].

Este evident că atunci cînd în *yoga* se vorbește de „tehnicile respiratorii" — *prāṇāyāma* — este vorba, în general, de o punere în funcțiune a tuturor acestor curenți care formează „activitatea biomotoare" și nu numai de o simplă respirație ritmică (care există, desigur, dar este aspectul exterior al acestei gimnastici respiratorii).

După o practică îndelungată a tehnicilor yoghinice, „lotușii" , ca și „suflurile" *(vāyu)* se dezvoltă și încep să „funcționeze", transformînd omul într-o ființă supernormală. La un astfel de om, centrele *(cakra)* capătă o strălucire extraordinară. Aceste afirmații se găsesc în cărțile tantrice și unele aluzii se găsesc chiar și la Patañjali [2].

Revenind la salutul *Oṃ mani padme hum*, vedem că el nu este considerat ca o formulă poetică de salut, ci implică ideea că cel care este salutat este venerat pentru elevația lui spirituală.

Puterile provin din eforturi anterioare, din întrebuințarea unor substanțe, din proferarea unor incantații, din asceză sau din concentrare.

PATAÑJALI, *Yoga sūtra*, IV, 1

Citatul de mai sus vrea să arate două lucruri: că pe parcursul itinerariului yoghinic se ajunge la obținerea unor

[1] Subliniem că asemenea „curenți" sau „sufluri" din corp existau și în doctrina filosofică a stoicilor. (Dasgupta, *op. cit.*, vol. II, p. 291).

[2] Aceste afirmații se regăsesc sub o formă sau alta și în alte tradiții. De exemplu, în *Exodul*, 34, 29 unde Moise este descris „cu fața strălucitoare"; sau chiar la sfinții care, ca semn al desăvîrșirii lor, sînt înfățișați cu o aureolă în jurul capului, care este asemănătoare „lotusului cu 1000 de foi".

puteri *(siddhi)*, că acestea pot fi rezultatul şi al altor căi urmate de practicant. Noi am urmărit însă aici numai calea cea mai cunoscută a „concentrării" — aşa cum este descrisă în versetele lui Patañjali [1], dar toate doctrinele indiene sînt de acord în a afirma că dezvoltarea omului, prin anumite practici, îl dotează cu „puteri supernormale". Aceste practici, care apar pentru noi absurde sau primitive, au făcut, prin rezultatele lor presupuse, mirajul Indiei, misterul şi atracţia ei.

Una din ideile de bază ale filosofiei indiene este aceea că „ciclurile" *(yuga)* se succed, după cum am mai pomenit, într-o regresiune. De unde urmează că omul ultimei epoci, al ciclului *kali yuga*, este o fiinţă „involuată" faţă de omul epocilor anterioare. În felul acesta anumitele „centre", „curenţi" şi „funcţii" „subtile", de care am vorbit, s-au atrofiat şi ele se găsesc numai sub o formă embrionară în structura omului obişnuit. Tehnicile yoghinice urmăresc tocmai să „revifice" aceste centre, care îl dotează pe om cu facultăţi şi puteri neobişnuite. Yoghinul tinde prin întreg efortul său să se separe de lumea manifestată, să o realizeze ca o iluzie — *māyā*, ceea ce înseamnă că cel care a reuşit această performanţă în mod concret are o putere efectivă asupra acestei iluzii şi o stăpîneşte.

După *Yoga-sūtra* a lui Patañjali, cel care a ajuns la acest stadiu în mod deplin va fi dotat cu „opt puteri" — „care tind să-i glorifice corpul şi să-l facă inalterabil". Aceste puteri se datoresc concentrării supreme — *saṃyama*.

Care este semnificaţia reală a obţinerii acestor „puteri" miraculoase, care par a fi de domeniul basmelor? Problema se dezleagă dacă înţelegem corect, în contextul filosofiei indiene, un verset din *Yoga-sūtra* care sună astfel [2]: „*Dobîndirea facultăţilor citate sînt obstacole pentru samādhi, dar ele sînt puteri pentru oricare altă stare de conştiinţă*". După cum am văzut, obţinerea „puterilor" se datoreşte operaţiei numite *saṃyama*, care cuprinde în ea şi starea *samādhi*; dar tocmai

---

[1] Patañjali, *op. cit.*, III, 48.
În *Yoga-sūtra* lui Patañjali sînt expuse în amănunt regulile de concentrare, modalitatea de a învinge obstacolele ce se opun concentrării, enumerarea acestor obstacole etc.

[2] *Idem*, III, 37.

aceste „puteri" sînt obstacole pentru *samādhi*. Textul pare contradictoriu. Aşa ar fi, dacă nu ar exista, partea a doua a versetului, că aceste „puteri" sînt „puteri" în oricare altă stare de conştiinţă decît *samādhi*. Deci în starea de supremă conştiinţă acestea nu sînt puteri. Ele aparţin domeniului iluziei şi a te opri la ele înseamnă a rămîne încă în iluzie şi a nu atinge scopul disciplinei *yoga*, care este tocmai ieşirea din iluzie. Europenii care s-au dus în India au făcut, în general, această eroare, de a căuta acolo taumaturgi; dar nici un „făcător de minuni" nu este un yoghin.

Scopul disciplinei yoghinice este, după cum reiese din versetele lui Patañjali, numai *cunoaşterea*. O cunoaştere, bineînţeles, de altă natură decît aceea ştiinţifică. O cunoaştere obţinută prin starea de conştiinţă, numită *samādhi* [1].

Această „cunoaştere" nu este însă scopul final; yoghinul trebuie să ajungă la starea cînd chiar „fructul" efortului, cînd chiar „iluminarea" este obţinută prin detaşarea de ea. Atunci numai urmează încetarea oricărei acţiuni [2]. Atunci el obţine o stare de *samādhi* superioară, care-l luminează pe înţelept cu o lumină mult mai puternică, numită „norul meritului".

Această stare este „eliberarea", şi ultimul verset din *Yoga sūtra* o numeşte *kaivalya* — izolarea, sau cum îi spune Dasgupta în engleză *alone-ness* — însingurarea, care este „puterea proprie a cunoaşterii" [3].

Vom sublinia încă o dată că tehnica şi întreg efortul concentrării nu au în vedere decît concentrarea pentru a cunoaşte. Yoghinul indian are o foame „metafizică" de cunoaştere. El se mortifică, într-un efort inuman, pentru a o obţine.

---

[1] *Idem*, III. Dăm cîteva versete din *Yoga-sūtra* care se referă la acest gen de cunoaştere (III, 26; 27; 28; 29):

„Făcînd *saṃyama* asupra Soarelui, se dobîndeşte cunoaşterea spaţiului cuprins în sistemul solar".

„Făcînd *saṃyama* asupra Lunii, se dobîndeşte cunoaşterea grupurilor de stele".

„Făcînd *saṃyama* asupra stelei polare se obţine cunoaşterea mişcării stelelor".

„Făcînd *saṃyama* asupra centrului *Nabhicakra* (centrul ombilical) se realizează cunoaşterea corpului fizic".

[2] *Idem*, IV, 29.

[3] *Idem*, IV, 34.

De la aparență du-mă la realitate,
De la întuneric, la lumină,
De la moarte, la nemurire.

BRHADĀRAṆYAKA UPANIṢAD, IV, 28

Întreaga activitate a yoghinului nu este altceva decît o continuă izolare. El se retrage mai întîi din societate în pădure *(āranya)* pentru meditații. Dar aceasta nu este decît un prim pas al însingurării lui, fiindcă de abia în aceste condiții de sihăstrie el începe adevărata luptă pentru retragere, o retragere însă, de data aceasta, din propria lui individualitate pe care trebuie să o distrugă. Doctrina indiană, oricare ar fi calea urmată spre realizare, consideră eul individual ca o aparență. Conștiința s-a închis în acest eu și ea trebuie să-l anihileze pentru a ieși din el. Dacă am considera, odată cu Kant, că rațiunea pură și conștiința care se bazează pe ea au ca fundament niște condiții psiho-fizice — adică subiective, niște forme în care subiectul cunoscător

[1] În timpul nostru, filosoful german Martin Heidegger a susținut, printr-o teorie întreagă, că „esența adevărului este libertatea" — *Das Wesen der Wahrheit ist die Freiheit*. Cu alte cuvinte, cunoașterea adevărului este, prin aceasta însăși, o eliberare". (M. Heidegger, *Vom Wesen der Wahrheit in Wegmarke*, pp. 75—98, ed. V. Klostermann, Frankfurt am Main, 1967). Este evident, concluzia filosofului german reprezintă numai un adevăr abstract, pe cînd, pentru yoghinul indian, este un fapt concret.

îmbracă realitatea pentru a o face inteligibilă — atunci ar apărea evident că eul individual, format în aceste condiții, nu este o realitate în sine sau cum ar spune filosoful de la Kōnigsberg — un lucru în sine, *das Ding an sich*. Dar înțeleptul indian caută tocmai această realitate în sine. Consecința imediată este însă neașteptată: dacă eul individual este numai o aparență, atunci și întreg non-eul devine o aparență, fiindcă el nu există decît ca opus al eului. De unde urmează că efortul yoghinului nu este numai de a se izola de eu, ci și de non-eu.

Să reamintim că atunci cînd doctrina indiană susține că eul și non-eul sînt aparențe, ea vrea să spună numai că nu au o existență în sine sau, ca să folosim terminologia lui Kant, o existență numenală.

Din punct de vedere filosofic, problema pe care și-o pune yoghinul revine, dar, în cele din urmă, la întrebarea cum este lumea în realitate? Cum este lumea din care și eu fac parte, dar fără eul meu, adică lumea fără subiectul cunoscător? Și aceasta înseamnă, cum este lumea, nu ca obiect de cunoscut, ci ea însăși, fără un ochi care să o vadă și fără un intelect care să o judece... Astfel, filosofia indiană, nu numai că a înțeles să treacă de distincția obiect-subiect, dar, după cum am arătat, a dat și o metodă practică, tehnicile yoghinice. Ce se întîmplă însă în momentul supremei realizări? Iată ce ne spune celebrul vedantin Śaṅkara [1]: „Marii înțelepți realizează *această* supremă realitate, *Brahman*, în care nu este diferență între cunoscător, cunoaștere și cunoscut. În această stare supremă de existare „cel deșteptat rămîne în sfîrșit singur" [2].

De la început și pînă la sfîrșit, drumul yoghinului este deci un drum al însingurării. Așa ni se spune, dar termenii ne pot înșela. Este adevărat că starea de *Brahman* este numită de însuși Śaṅkara ca o stare de „unitate", de „unul singur" [3]: „Înțeleptul care a realizat *Brahman* are intelectul perfect calm, intelect care, dealtfel, este cauza tuturor ilu-

[1] Śaṅkara, *Viveka-cūdāmaṇi*, 239. Acest tratat a fost tradus de Angello Morretta în limba italiană ca apendice la lucrarea lui *Il pensiero vedanta*.

[2] Idem, *op. cit.*, 415.

[3] Idem, 526.

ziilor. Aceasta este, în adevăr, starea de liniște a « deșteptatului », starea în care, identificat cu Brahman, el se bucură continuu de beatitudinea absolută a Celui ce este « Unul-fără-al-doilea ».“

Solitudinea lui a mers atît de departe, încît nu mai există nimic în afară de ființa lui universalizată. Evident că expresia nu este univocă. Dar dacă ținem seama de celelalte versete citate, deoarece nu mai există nici o deosebire între cunoscător-cunoaștere-cunoscut, yoghinul este el însuși tot ce se poate cunoaște. De aceea, spune textul, că nu mai există « un-al-doilea ». Aceasta vrea să spună că însingurarea supremă a înțeleptului indian înseamnă realizarea, prin cunoaștere, a identificării conștiinței lui cu toate lucrurile de cunoscut. S-ar părea astfel că solitudinea lui absolută înseamnă, în fond, lărgirea conștiinței cunoscătoare pînă la absorbirea întregii existențe. Mai poate fi numit, în cazul acesta, un yoghin, un însingurat? Prin optica filosofiei europene, desigur, el este un om care s-a retras din societate, a părăsit condiția umană, și pînă la urmă însăși condiția de existare individualizată. Dar acest punct de vedere nu aparține filosofiei indiene, care consideră pe yoghin ca pe cel care a ajuns, așa cum spune *Bṛhad-āraṇyaka Upaniṣad* [1], de la aparență la realitate, de la întuneric la lumină, de la moarte la nemurire.

[1] *Bṛhad-āraṇyaka Upaniṣad*, IV, 27.

V.

CULTURĂ ŞI CIVILIZAŢIE

Faza de declin a unei culturi este civilizaţia ei

O. SPENGLER

Am întrebuinţat, tot timpul, termenii de cultură şi civilizaţie, fără a-i defini într-un mod precis, lăsîndu-le semnificaţia lor vagă, cu care circulă în mod obişnuit. Se cuvine să-i precizăm, cu atît mai mult cu cît aceste noţiuni au devenit azi destul de discutabile.

Ce este cultura şi ce este civilizaţia? Ce sînt aceste cuvinte, al căror conţinut amplu poate acoperi toate manifestările spirituale şi materiale ale omului? Se vorbeşte chiar de civilizaţiile primitivilor, de civilizaţiile dispărute, de civilizaţia creştină etc. Dacă ar fi să ne referim la cei care au analizat aceste concepte, confuzia s-ar mări; nu există o accepţie unică şi precisă a acestor termeni, şi semnificaţia lor variază de la un scriitor la altul.

Este adevărat că există, totuşi, o constantă a înţelesului lor, dar acest înţeles minim comun este înconjurat, în general, de un halo confuz, în care se încrucişează cele mai luminoase şi cele mai întunecate raze de lumină.

Să plecăm de la înţelesul intuitiv al acestor termeni, care, de fapt, este resortul creaţiei lor. Examenul vieţii primitivilor a condus la constatarea că există o civilizaţie primitivă, dar nu propriu-zis o cultură primitivă. Simţim în mod direct, fără a ne găsi în prezenţa unei definiţii, că termenul „cultură" nu poate fi aplicat manifestărilor primitivilor.

Această constatare ne va pune pe urmele semnificației culturii și civilizației.

Să examinăm modalitatea acestor civilizații de început. Cercetările numeroase ale sociologilor ne-au pus la îndemînă un material destul de vast și aproape complet, din care se degajă un caracter determinant al primitivilor. Toate operele lor sînt lipsite de criterii, sînt expresia imediată și nereflectată a unor credințe și superstiții confuze. Arta primitivilor nu se face pe principii artistice și nu exprimă o anumită concepție estetică izvorîtă dintr-o viziune generală și coerentă a lumii; ea exprimă, uneori contradictoriu, o seamă de idei vagi, de temeri, printr-o optică deformantă, care juxtapune imagini larvare, obținute deodată, printr-o mulțime de obiective de puteri deosebite. Observați însă arta grecului sau a hindusului: statuile care înfățișează zeii, personificînd idealul de perfecțiune uman, sau templele exprimînd armonia solidă a Universului, susținut de coloanele geometrice, ionice, dorice sau corintice...; pagodele hinduse, imagine a ierarhiei, sau Buddha compatisantul, care, cu o mie de brațe, împarte mila sa întregii omeniri în suferință. În civilizația primitivilor nu există principii ci reguli; nu există nici în știință, în medicină sau în religia lor, unde faptele cele mai diverse se învălmășesc laolaltă.

Putem spune atunci: deoarece primitivii au o civilizație și nu li se poate atribui o cultură, și întrucît ceea ce le lipsește este tocmai un sistem de principii coordonate, *cultura, în general, este sistemul de principii după care are loc întreaga activitate, pe toate laturile, a unei colectivități.*

Această activitate poate avea loc și fără cultură, dar atunci ea este haotică, este o civilizație neordonată. O asemenea colectivitate nu a reușit încă să secrete o cultură, nu a ajuns la maturitate.

De aici rezultă că civilizația nu este un caracter esențial al culturii, ci numai organicitatea sa manifestată. Cu alte cuvinte, dacă ne găsim în fața unei civilizații organizate, este sigur că ea exprimă o cultură. Este cazul culturilor moarte, cum este aceea a Asirienilor, care nu poate fi judecată, în cea mai mare parte, decît după operele de civilizație rămase de la ea. Dezvoltarea extraordinară a unei civilizații nu este însă și semnul sigur al unei culturi mari; numai după gra-

dul de organicitate al ei se poate judeca nivelul cultural respectiv. Dacă înțelegem că nu cultura secretă civilizația, ci numai o organizează ca expresie a ei, civilizația nu mai e o condiție necesară a culturii; între ele nu există un raport de implicație de la antecedent la consecvent. Dar acest raport există între cultură și organicitatea unei civilizații corespunzătoare. Așadar, este posibil ca o civilizație să se hipertrofieze, să ia o dezvoltare uimitoare, fără ca aceasta să denoteze existența unei culturi mature; numai dacă această civilizație este expresia unor principii organice, dacă se articulează armonic, dacă este dublată de o structură principială, ea exprimă existența unei culturi.

Dacă privim civilizația și cultura Occidentului, nu putem decît să verificăm observația noastră. Am constatat în cultura occidentală absența unei organicități culturale. Constatăm, de asemenea, o dezvoltare uluitoare a unei activități care nu integrează actul într-un sistem principial. Încheierea noastră nu poate fi, fatal, decît că nu ne aflăm în fața unei culturi superioare pe măsura unei civilizații împinsă la o dezvoltare maximă. Occidentul se află încă într-o perioadă de început și împotriva etichetei, care acordă Europei o oarecare bătrînețe, sîntem siliți să conchidem că civilizația occidentală este relativ tînără [1]. Cultura tînără a Occidentului, neorganizată încă pe niște principii unitare, nu a avut forța necesară să imprime o direcție unică și definită activității noastre civilizatoare. Nu se poate susține că mașinismul, de pildă, care e creația maximă și specifică civilizației europene, este în sine un rău. Tagore a lansat atacul cel mai înverșunat împotriva hipertrofierii mașinismului occidental, care ar fi împins Occidentul în lumea materiei, pentru a uita de aceea a spiritului. Dar este sigur că, aruncînd tot soiul

[1] Cercetările actuale asupra primitivilor și animalelor au demonstrat că există, chiar și la animale, un instinct tehnic, care nu este așadar propriu omului. „Acest instinct, spune Louis Weber, există deja, foarte viu și perspicace, la animalele superioare, la acelea, cel puțin, a căror psihologie nu ne este complet impenetrabilă". (*Civilisation et technique*, în lucrarea în colaborare *Civilisation*).

Această concluzie arată că teza noastră, după care o civilizație se poate dezvolta și în afară de criterii majore de cultură, este confirmată de fapte. Intervenția culturii se manifestă, astfel, numai în modalitatea și organicitatea unei civilizații și nu, pur și simplu, în facultatea de a fabrica.

de mașini în lume într-un mod orb, omul s-a așezat în mijlocul celor mai mari pericole. O veche legendă ebraică vorbește despre un rabin taumaturg, care ar fi construit un fel de momîie, un caloian colosal, un *Golem*, căruia i-a dat viață dar nu a putut să-i dea suflet. Golemul, forța oarbă declanșată, distrugea tot ce întîlnea în cale, numai prin activitatea lui, fără vreo intenție malefică; taumaturgul nu-l mai putea stăpîni, monstrul scăpa voinței lui. Nu este interesant să urmărim mai departe ce a devenit Golemul în povestea ebraică. Putem constata însă că Occidentul a creat și el mașini monstruoase, care și-au dobîndit o independență relativă, ruinînd numai prin existența lor, ca și Golemul, tot ce ating.

Omul a eliberat prea multă forță, degajînd-o din subteranele Universului, care acum, prin propria ei natură, prin propriul ei destin, poate lucra dincolo de voința și conștiința omului. Noi nu ne-am întrebat niciodată dacă, creînd la întîmplare, nu vom crea împotriva noastră chiar instrumente golemice, capabile să răstoarne, într-o oarecare măsură, însești intențiile și operele noastre și mai ales nu ne-am organizat și forța noastră interioară pentru a le stăpîni.

* * *

Observațiile acestea pot fi verificate chiar și prin afirmațiile celor care au o opinie contrară. Pentru Spengler, culturile sînt organisme, alcătuind totalitateamani festărilor unui suflet [1]. Ele au un destin circular: se nasc, ajung la apogeu, după care se anchilozează și mor. Faza bătrîneții unei culturi s-ar traduce, după Spengler, prin civilizație, care este declinul unui suflet colectiv, ajuns la maximul lui de expresie, și care, ca și o plantă, după ce și-a împlinit misiunea ei, crescînd, producînd flori și fructe, se veștejește și moare. Civilizația unei culturi este moartea ei, care este soarta inevitabilă a oricărui organism [2]. Amator de teorii pentru teorii, Spengler, spirit impresionabil și impresionat de formidabilele ruini aduse de primul război mondial în toată lumea

[1] Oswald Spengler, *Untergang des Abendlandes*, vol. I, p. 145, München, 1918.

[2] *Op. cit.*, p. 142.

și în Germania, dorește să descopere un declin al Occidentului, cu argumente care pledează pentru o teză contrară. Dacă epoca actuală ar constitui o ultimă fază pentru cultura noastră, aceea care premerge dispariției ei, ar trebui ca bătrînețea caracteristică Europei să se manifeste pe toate planurile. O oboseală, care să anunțe amorțirea eternă, ar trebui să cuprindă în întregime Occidentul. Dar, dimpotrivă, o activitate febrilă îi caracterizează manifestarea în toate direcțiile, fie în planul cultural, fie în cel al civilizației. Teoriile filosofice cele mai diverse, construcțiile teoretice admirabile ale științei, operele de civilizație nemaipomenite în istorie indică o agitație a spiritului și a forței Occidentului, care numai de bătrînțea lui nu poate aminti. Există în toată activitatea occidentalului o atît de adîncă voință de a realiza, de a face, încît ar fi absurd să numești această activitate bătrînețe. Este adevărat că toate organismele mor: dar comparația este riscată, fiindcă în momentul morții, în epoca veștejirii unei plante, ea nu mai dă nimic; nici nu mai crește, nici nu mai face flori etc. Nu același lucru se întîmplă în Occident, unde operele aparținînd civilizației sau culturii sînt din ce în ce mai numeroase și mai diverse. E adevărat că operele de cultură nu sînt constituite într-o coeziune perfectă, dar aceasta manifestă tocmai caracterul de dibuire, lipsa maturității culturii, maturitate pe care am întîlnit-o în culturile orientale. În faza copilăriei, o cultură, crede Spengler, este plină de puternice doruri copilărești de porniri iscoditoare, de teamă, de forme confuze [1]. Cine nu vede, în această descriere, însuși Occidentul, care iscodește pămîntul și cerurile, sufletul și materia, întreabă pe diavol și pe Dumnezeu, nesătul să afle cît mai mult, și să cerceteze pretutindeni?

Dealtfel, trebuie să avem în vedere că, în fond, cultura europeană este relativ tînără, prin numărul anilor pe care îi numără istoria ei. În momentul cînd începe perioada grecească propriu-zisă, ai cărei urmași direcți sîntem, India și China aveau deja cîteva milenii la activul lor și o cultură organizată. Ne găsim dar în fața unui interval cultural destul de redus: de la epoca hellenică, cu replica ei romană, distrusă

[1] *Op. cit.*, p. 146

de năvălirile barbare, la epoca medievală, care vroia să improvizeze o cultură tradițională fără tradiție, Renașterea și timpurile moderne, de fapt epoca noastră propriu-zisă.

Este logic să considerăm cultura Occidentului ca o cultură tînără, ceea ce explică în mod natural și deficiența ei proprie și neputința ei, de pînă acum, de a organiza civilizația într-un tot organic.

* * *

Înainte de a merge mai departe, să facem un scurt popas în preajma problemei pusă de Tagore și ridicată de René Guénon la o problemă de principiu.

Civilizația occidentală este privită ca o anomalie, care manifestă — odată cu Renașterea — o scădere a intelectualității veritabile europene, intelectualitate care ar fi existat în Evul Mediu, totuși. De la Descartes la Kant, și de la Kant la Bergson, Guénon nu găsește în Occident decît o gîndire puerilă, confuză, prin speculațiile ei, incomparabilă cu gîndirea masivă și adîncă, metafizică și principială, a hindușilor, de exemplu. Dar să dăm cuvîntul chiar lui: „Civilizația occidentală modernă apare în istorie ca o veritabilă anomalie; printre acelea, care ne sînt cunoscute mai mult sau mai puțin complet, această civilizație este singura care s-a dezvoltat într-un sens pur material, și această dezvoltare monstruoasă, al cărei început corespunde cu Renașterea, a fost însoțită, fatal, de o regresiune intelectuală corespunzătoare“ [1]. Și mai departe: „...Ceea ce occidentalii numesc civilizație, ceilalți ar numi barbarie“... [2] Civilizația își „intelectuali-

[1] René Guénon, *Orient et Occident*, p. 19, Paris, 1921.

[2] S-a dezbătut chestiunea, pusă de unii oameni de știință, dacă civilizația nu are, prin ea însăși, un rol nefast în evoluția biologică a speței. Ch. Richet ajungea la concluzia că „civilizația duce la degradarea speței“. S-ar părea că civilizația îngăduie celor mai slabe exemplare umane să se perpetueze și să se reproducă și că prin războaiele crunte și distructive la care dă loc, din ce în ce mai amplu, înlătură tocmai indivizii mai apți biologicește. „Deci — scrie Jean Rostand, în cartea sa *L'homme* — nu se poate spera nici un progres pentru animalul uman, ci o decadență e de temut. Pe cînd superstructurile spirituale și sociale devin fără încetare mai grele, fundamentul lor organic pierde în soliditate“. Această încheiere poate fi valabilă pentru un moment. Adevărul este că civilizația actuală, prin grija deosebită pe

tatea pură" s-ar găsi într-un raport invers, ca și echilibrul pe care-l suportă pîrghia unei balanțe, unde, cînd unul din platane urcă, celălalt coboară...

Dacă sîntem de acord cu ideea că civilizația europeană este lipsită de principii bine definite și universale, și am văzut de ce, nu putem fi de acord cînd e vorba de „puerilitatea intelectualității occidentale" și cu afirmația că hipertrofierea civilizației este un rău și o deviație.

Prima chestiune o vom amîna pentru alt capitol, dar de a doua, interesînd ordinea de idei în care ne găsim acum, ne vom ocupa imediat.

Sînt, într-adevăr, civilizația și dezvoltarea mașinismului un rău în sine? Cu alte cuvinte, chiar organizată, ca expresie a unei culturi ordonată de principii, extensiunea nelimitată a unei civilizații este o decădere? Dar este ușor să ne dăm seama unde este exagerarea unei asemenea opinii. În primul rînd, orientalul, vorbim la trecut, disprețuitor al vieții terestre, pe care o tăgăduia ca pe o iluzie, arunca peste bord tot ceea ce se raporta la ea. Civilizația este pentru el o iluzie, cum iluzorie este întreaga existență umană, cu tot cortegiul ei de forme și necesități. Nu același lucru însemna pentru un grec, sau astăzi pentru un englez, pentru un american, viața noastră cea de toate zilele. Grecul de altădată, ca și occidentalul de astăzi, va admira natura omului și natura în general. El va căuta să o completeze acolo unde i se pare insuficientă sau monstruoasă. De aici, efortul de a face din existența omului o forță completă, care să înfrîngă limitările, pe care accidental natura și deficiențele noastre de educație ni le impun.

A spune că mașinismul, în general, este un rău, înseamnă a afirma nu numai o eroare, ci și a ignora realitatea. Invenția imprimeriei, care a dus, pe baza mașinilor, la rotativele

---

care o acordă educației fizice, igienei alimentare etc., tinde a forma indivizi din ce în ce mai dotați, din punct de vedere biologic. Războaiele, care amenință și sărpă virtuțile de viață ale speței, nu sînt decît un accident și nu o necesitate intrinsecă a civilizației. Așadar, se poate spera că într-un viitor mai mult sau mai puțin apropiat, ele vor dispărea. Ceea ce se uită este că civilizația are mijloacele — și le poate spori nelncetat — de a ridica individul biologic și că tot ca are și puterea de a înlătura un rău, prea încet, e drept, atunci cînd și-a dat seama de existența lui.

de astăzi, capabile în cîteva ore să tipărească un număr de volume sau de ziare, cîte nu a avut India sau China în toată istoria lor, poate fi socotită o invenţie malefică? Toate aparatele medicale, maşinile de ţesut, uzinele de medicamente, iluminatul electric etc. sînt un rău esenţial? Era de preferat iluminatul cu opaiţ din satele indiene sau tibetane, iluminatului igienic şi puternic al becurilor electrice, sau bunei îngrijiri medicale ştiinţifice, care fără maşini, fără radiografii, fără laboratoare etc., nu ar fi posibilă, medicina empirică a vracilor „tradiţionalişti"? Nu e nevoie să multiplicăm exemplele; maşinismul nu constituie o deviaţie în sine, ci numai întrebuinţarea lui. Dacă maşina nu exprimă o necesitate de ordin superior, dacă ea nu se integrează ca o valoare într-un sistem de valori principial, ea constituie o abatere şi o deviaţie.

Cu alte cuvinte, maşinismul numai în mod accidental poate fi un rău; el nu are în mod esenţial un caracter distructiv. Şi, în general, dezvoltarea prea mare a unei civilizaţii nu poate fi socotită o anomalie, decît atunci cînd nu este expresia unei culturi organice, cînd nu e articulată într-un corp, ca rezultat al unor idealuri superioare, cînd nu e consecinţa armonică a unui sistem de principii, atunci da, ea poate devia într-o catastrofă generală sau în catastrofe parţiale. Dacă omul subordonează maşina unei idei, aceasta îl va servi; dacă el creează maşina fără nici un motiv superior, maşina poate căpăta o independenţă şi o activitate în afară de interesele lui, ea poate să-l depăşească şi avalanşa maşinismului orb poate, la un moment dat, să răstoarne însăşi omenirea. Maşina a devenit, în cazul acesta, mai puternică decît omul.

Se spune că Buddha a ajuns, în călătoriile lui, într-o pădure unde trăia un ascet. Adresîndu-i-se, înţeleptul îl întrebă ce a realizat pînă acum. „Trăiesc aici de douăzeci de ani, şi am ajuns la puteri care nu aparţin muritorilor de rînd; pot să trec un rîu, de pildă, mergînd pe deasupra undelor". — „Cum, îi răspunde Buddha, ţi-au trebuit douăzeci de ani de muncă pentru a face lucrul acesta, cînd era atît de simplu, să dai o rupie luntraşului pentru a te trece dincolo?" Această poveste este ilustrativă pentru chestiunea pe care o discutăm. Tagore, ca şi alţi autori, voieşte să în-

fringă avantajele civilizației printr-un efort considerabil, făcut asupra noastră. Poate că este posibil, dar de ce ar fi necesar, cînd este atît de simplu să ne folosim direct și imediat de avantajele pe care ni le pune la dispoziție mașinismul?

Civilizația simplifică viața și o completează; dacă, însă, nu este organizată, dacă este o civilizație pentru civilizație, ea o complică și o denaturează.

„Civilizația, scrie Emerson, implică dezvoltarea unui om constituit în cel mai înalt grad, ajuns la o delicatețe superioară de sentimente, ca și la puterea practică, la religie, libertate, la simțul onoarei, și al gustului" [1]. Ceea ce este adevărat, dar cu un amendament: civilizația poate ruina gustul, onoarea, sentimentele delicate, cînd se dezvoltă anarhic. Nu amploarea unei civilizații ruinează omenirea, ci absența unor criterii care să o fundeze.

* * *

Se spune, în general, că civilizația este totalitatea operelor materiale ale unor colectivități, iar cultura, totalitatea operelor spirituale. Dealtfel, despărțirea termenilor de cultură și civilizație este destul de recentă și de aceea, poate, nu au încă destulă precizie [2]; delimitarea lor este destul de

---

[1] *Société et Solitude*, trad. franc., p. 17 *(Society and Solitude*, 1870).

[2] Lucien Febvre, în capitolul *Civilisation, évolution d'un mot et d'un groupe d'idées* (din lucrarea în colaborare *Civilisation*), afirmă că nu se găsește imprimat cuvîntul „civilizație" decît în 1766, în lucrarea lui Boulanger *L'Antiquité dévoilée par ses usages*, apărută la această dată la Amsterdam. Din acest moment, termenul începe să aibă o circulație în scris.

Termenul „cultură" apare în limba germană cam pe la jumătatea secolului al XVIII-lea. Tot în această epocă, unii scriitori, ca Vauvernagüe și Voltaire, au întrebuințat conceptul acesta, dîndu-i sensul de *formation d'esprit*. În epopeea lui Voltaire, *La Henriade*, găsim, de pildă, versurile:

De premiers ans du roi la funeste culture
N'avait que trop en lui combattu la nature...

(E. Tonnelat, în capitolul *Kultur, Histoire du mot, évolution du sens*, al aceleiași lucrări, citate mai sus).

Henri Berr a atras atenția că în *Discours de la méthode* al lui Descartes, se găsește nu chiar termenul civilizație, dar acela de „civilizat", cu înțelesul pe care i-l dăm astăzi.

urmărind dezvoltarea lui sau a ei, pe unul sau pe toate planurile [1].

Civilizaţia este un stadiu de dezvoltare socială, manifestată prin forme artistice, comportament şi realizări materiale. Poţi fi civilizat fără a fi cult; este mai mult o problemă de educaţie civică decît intelectuală în sensul strict al cuvîntului.

Nu se poate concepe o societate care ar trăi fără un minimum de civilizaţie. Se poate imagina o colectivitate total incultă; nu se poate însă să existe o societate complet lipsită de orice civilizaţie, căci aceasta ar însemna absolut contradictoriu că ea nu există ca societate. Societatea presupune un minimum de convenţii, o limbă comună, o serie de unelte elementare, care, toate, sînt opere de civilizaţie. Relaţiile dintre oameni şi oameni şi natură se exprimă direct prin ele. Fundarea acestor relaţii este o operă de cultură. În societăţile primitive raporturile omului cu omul, sau cu natura, sau raporturile din natură, sînt instinctive, nereflectate şi nefundate, în general; de aceea primitivii nu au o cultură propriu-zisă.

Civilizaţia ar însemna astfel viaţa *civilis*, viaţa în cetate, cum era în trecut, sau viaţa în cetăţi, cum este în prezent, cînd e vorba de o naţiune sau de naţiuni federale [2].

Cultura ar însemna viaţa spirituală a omului sau a oamenilor, indiferent de societate. Valorile culturii caută să se întemeieze într-un mod independent, în afară de contingenţele concrete. Realizările care aparţin civilizaţiei nu presupun, în mod necesar, valori absolute; ele sînt relative şi depind de condiţii externe.

---

[1] Se vede astfel că ceea ce nu a realizat Occidentul este tocmai acest sens al culturii, ca disciplină de creştere a individului sau a colectivităţii. De aceea, Miguel de Unamuno scria: „Se poate susţine, la rigoare, că de la greci — luîndu-i ca punct de plecare — ceea ce a progresat sînt ştiinţele, artele, instituţiile sociale, industriile, metodele şi instrumentele şi nu capacitatea umană individuală; societatea mai curînd decît individul; civilizaţia mai curînd decît cultura" (*Verités arbitraires*, trad. franc., 1925).

[2] Vezi: *Civilisation, le mot, l'idée*, publicată în colaborare în 1930 sub direcţia lui Henri Berr.

convenţională. Această despărţire merită o atenţie deosebită şi ne vom ocupa de ea.

De obicei, termenul *a cultiva* se întrebuinţează pentru a arăta îngrijirea, în sensul creşterii unui lucru: se cultivă o plantă, se cultivă un cîmp etc. Dar nu se poate aplica, totdeauna, termenul de *civilizaţie* acolo unde se aplică acela de *cultură* sau invers: se *civilizează* o societate sau un om, dar nu un animal sau o plantă. Se poate civiliza un sălbatec, se pot introduce într-o societate primitivă foarte multe din binefacerile civilizaţiei moderne; prin aceasta ea nu a devenit o societate cultă.

Cultura are deci ceva specific şi esenţial ei, altceva decît civilizaţia. Un cîmp cultivat înseamnă un cîmp îngrijit în mod sistematic. A cultiva o plantă înseamnă a o face să crească după o anumită metodă. Putem spune atunci: cultura este metodă, principii, este un sistem graţie căruia omul şi umanitatea pot să crească, să se depăşească. Civilizaţia este exterioară, ea nu e necesară creşterii intelectuale a omului şi el se poate, în unele cazuri, chiar dispensa de ea. Dar aceasta este adevărat numai pentru un individ izolat, nu şi pentru o societate. Un individ se poate realiza, poate să crească spiritual şi în singurătate; dar dacă prin aceasta el renunţă la civilizaţie, nu poate renunţa la cultură, fiindcă ar refuza, în acelaşi timp, orice sistem de idei, orice metodă, nu ar face decît să revină la starea de nuditate spirituală şi materială a primitivului absolut. Anahoreţii Tebaidei sau înţelepţii hinduşi, retraşi în pustiu, sau în izolarea munţilor, au părăsit civilizaţia, dar nu au părăsit cultura. Ei au luat cu sine o anume concepţie eliberatoare, un anume sistem de idei, capabil, în credinţa lor, să le sporească spiritul şi să-l libereze.

Cultura este însuşită de un individ sau de o colectivitate prin absorbirea unui număr de cunoştinţe diverse, care odată dobîndite, nu sînt numai sedimentate, ci contribuie, printr-un proces de transformare, la creşterea intelectuală a individului sau a societăţii.

Ea este, aşadar, un sistem de idei sau de valori care are în centrul ei cel puţin omul, dacă nu umanitatea întreagă,

Dacă o cultură este organizată, avem o cultură majoră, dacă ea este total structurată, dacă ea şi-a definit perfect valorile, atunci este o cultură completă. Dacă o civilizaţie e fecundată de cultură, avem o civilizaţie majoră; dacă însă cultura nu este, ea însăşi, completă, civilizaţia corespunzătoare conţine o primejdie, căci ea ar putea să se dezvolte chiar împotriva omului şi culturii. Ar putea fi cazul civilizaţiei maşiniste, în bună parte.

Pentru a rezuma observaţiile acestea, vom spune că o cultură, tinzînd a găsi valori desprinse de orice contingenţe, este valabilă în afară de spaţiu şi timp. De aceea, orice cultură reprezintă un sistem de valori, care, ca sistem, reprezintă şi el o valoare permanentă. Aşadar, o cultură, care voieşte să se fundeze pe valori din ce în ce mai aproape de cele general-valabile nu poate face abstracţie de celelalte culturi, pentru că şi acestea sînt valori. În schimb, o civilizaţie, dezvoltîndu-se într-un anume cadru spaţio-temporal, este esenţialmente relativă şi cu greu poate fi înţeleasă din afara ei. Aici Spengler ar avea dreptate, dar numai în ceea ce priveşte civilizaţia.

Sistemul metafizic al brahmanismului este un sistem filosofic, el are o valoare ca sistem filosofic şi astăzi în cultura noastră şi îl putem considera ca o valoare posibilă. Nu tot acelaşi lucru se întîmplă cu civilizaţia hindusă; operele ei aparţin epocii în care s-au născut şi le vom admira ca atare. Putem înţelege foarte bine pe un gînditor care ar profesa ideile filosofice hinduse în prezent; aşa a fost cazul lui Schopenhauer şi e cazul multor gînditori contemporani, de mai mică sau mai mare importanţă, în ale căror lucrări influenţa orientală e mai puţin afirmată explicit, deşi există; dar nu pot apărea în civilizaţia europeană pagode, zeităţi monstruoase etc. şi dacă, prin absurd, s-ar ivi, nu ar manifesta decît un spirit de curiozitate ori o deviaţie snobistă şi nu o creaţie a civilizaţiei noastre.

VI.

DOUĂ TIPURI DE CULTURI

Schimbarea este imposibilă.

ZENON din Eleea

Toate curg.

HERACLIT

Comparaţia pe care am făcut-o între Orient şi Occident ne-a condus la constatarea că în Orient s-au dezvoltat culturi statice, echilibrate, tradiţionale, spre deosebire de cultura noastră, care este dinamică, fără un sistem de principii, într-o permanentă frămîntare. Nu chestiunea dacă în Orient şi în cultura lui se găseşte Adevărul ne preocupă, ci studiul comparativ, pe baza căruia vrem să desprindem, în mod obiectiv, caracterele culturii occidentale, în opoziţie cu cele ale culturii orientale; dacă va rezulta un avantaj de o parte sau de alta, aceasta va fi o chestiune care rămîne să fie examinată mai departe.

Din punct de vedere *formal*, punct de vedere care dezlipeşte ideea de conţinutul ei, cultura chineză sau cultura hindusă reprezintă un sistem de idei, un sistem de propoziţii, care se articulează între ele într-un mod perfect; în opoziţie cu acestea, cultura occidentală, după cum am mai spus, nu a reuşit să-şi definească un sistem de idei complet şi armonic. Ceea ce pare paradoxal, este faptul că, deşi tipul unei ştiinţe, al unei teorii, în general, este pentru Occident tipul matematic sau geometric, că o ştiinţă ajunge la apogeul ei de-abia atunci cînd se matematizează, cînd formează un sistem perfect coerent, raţional constituit, nu în Europa sistemul de idei pe care-l reprezintă cultura s-a matemati-

zat, ci în China sau India. În Orient, cultura reprezintă un sistem geometric de idei; există principii și consecințele lor, care se articulează cu primele, în mod perfect coerent.

Nu este important că în Orient propozițiile secundare nu sînt obținute în chip deductiv din principii; important este că aceste propoziții se articulează cu primele într-un mod perfect, formînd un corp.

În schimb, cultura europeană, din punct de vedere formal, neavînd principii coordonate, nu formează un corp de propoziții matematic articulate într-o ierarhie perfectă.

Această poziție întoarsă, această geometrizare a culturilor orientale și această lipsă de geometrie a culturii europene, singura care cunoaște în toată istoria cea mai strălucită și mai dezvoltată matematică din cîte au existat vreodată, constituie bizareria și paradoxul Occidentului.

Cultura Occidentului matematizează totul, ea are cultul numărului și al demonstrației, dar nu a putut să se matematizeze ea însăși.

Această particularitate necesită un examen mai amănunțit pe care îl vom face imediat.

* * *

Ce este un sistem de idei? Să detașăm ideea și propozițiile de semnificațiile lor particulare; vom putea, astfel, să studiem din punct de vedere *formal*, al structurii, un sistem oarecare. Teoriile care reprezintă sisteme de idei perfect articulate sînt, în fond, teorii matematice, chiar dacă ele nu sînt exprimate în limbajul simbolic al matematicilor. Să considerăm o teorie oarecare, de pildă geometria elementară; se găsesc aici cîteva principii, cîteva axiome, din care, pe bază de raționament, se deduc alte propoziții. Să cercetăm oricare alt sistem matematic; vom găsi, la fel, o serie de propoziții admise axiomatic și o serie de propoziții recunoscute valabile, în cadrul teoriei, prin deducție. În realitate, într-un astfel de sistem nu este important procedeul prin care obținem propozițiile unei teorii; caracterul ei formal manifestă un grup de axiome considerate adevărate și un grup de propoziții care se articulează cu primele într-un sistem perfect coerent. Vom spune că fiecare sistem este compus dintr-o serie de propoziții primitive și o serie de

propoziţii derivate. Cum nu interesează metoda prin care propoziţiile derivate sînt obţinute, putem încă afirma: un sistem se compune din propoziţii primitive şi din propoziţii secundare, care, împreună, alcătuiesc un corp realizat armonic. Cercetaţi oricare sistem filosofic sau oricare teorie, ea va fi constituită la fel. În realitate însă mai niciodată o teorie nu izbuteşte să fie în totul armonică; există în ea fisuri, lacune, contradicţii, ceea ce face ca ea să nu fie admisă decît un timp şi să fie înlocuită cu alta. Numai teoriile perfect matematice au realizat această armonie strictă şi rigidă. De aceea, în Occident, o ştiinţă este matură, în momentul cînd s-a matematizat. Acesta a şi fost visul lui Descartes, al lui Leibniz, şi în trecut al lui Platon. Spinoza a încercat, în *Ethica* sa, să constituie în mod geometric întreaga sa filosofie.

Care este condiţia ca un sistem de propoziţii să alcătuiască o teorie, adică un corp armonic? David Hilbert a arătat că atenţia trebuie să se îndrepte către propoziţiile axiomatice; pentru ca un sistem să fie absolut coerent, trebuie ca axiomele lui să fie necontradictorii. Cum deducţia este analitică, ea nu poate aduce nimic nou, ci explicitează tot timpul ce am pus în axiome. Aşadar, o teorie va alcătui un sistem, dacă axiomele ei sînt compatibile. O asemenea teorie este închisă. Se demonstrează că dacă într-o teorie încap două propoziţii contradictorii, dacă acestea sînt ambele valabile, sistemul se deschide şi orice propoziţie e adevărată în acea teorie; totul e adevărat şi nimic nu e fals, ceea ce înseamnă că distincţiunea dintre adevăr şi fals încetează de a exista; sistemul acesta s-a dezorganizat, nu mai reprezintă o coerenţă, o ordine, ci un haos.

Vechea cultură hindusă — sau cea chineză — formează un corp de propoziţii necontradictorii, stabilite pe baza unui principiu de ordine; este un sistem *axiomatizat*, are adică axiomele ei compatibile. Cultura europeană nu a izbutit să se *axiomatizeze* şi de aceea nu formează un corp de doctrină bine definit; ea este deschisă, falsul şi adevărul nefiind întotdeauna absolut distincte.

* * *

Din cele ce am spus, rezultă că un sistem de propoziţii este perfect valabil dacă este axiomatizat. Dar un asemenea

sistem nu e, fortamente, adevărat. Vreau să spun că nu e adevărat în mod absolut. Să ne explicăm. Geometria euclidiană, care formează un sistem necontradictoriu, are între axiomele ei pe aceea cunoscută sub numele de postulatul lui Euclid: printr-un punct exterior unei drepte date, se poate duce o paralelă la dreapta dată, și numai una. Însă s-au putut constitui geometrii neeuclidiene, tot atît de coerente, cum sînt acelea ale lui Bolyai, Lobacevski sau Riemann. În aceste geometrii, postulatul lui Euclid nu mai e valabil, fie că nu se poate duce nici o dreaptă paralelă, fie că se pot duce mai multe sau chiar o infinitate... Noile geometrii au adevărurile lor, deosebite de cele ale geometriei euclidiene și s-au putut aplica chiar în anumite sectoare ale realității. Din punct de vedere formal toate sînt egal de valabile și ele sînt la fel de riguros logice în construcție.

Cum trebuie interpretat rezultatul acesta?

Interpretarea este foarte simplă: nu există adevăr științific absolut, ci numai adevăruri în cadrul unei teorii, față de axiomele necontradictorii alese. Avem *libertate axiomatică;* putem alege axiomele noastre cum vrem, cu unele condiții pe care trebuie să le îndeplinească, esențială fiind aceea de necontradicție.

În condițiile acestea, orice cultură fiind un sistem particular, care are axiomele sale proprii, nu poate fi *cultura*, în general, ci e *o cultură*, tot așa cum nu avem „o geometrie", ci diverse geometrii.

A susține, atunci, că Adevărul absolut se găsește în cultura hindusă sau, în general, numai într-o cultură statică, de tip închis, ceea ce noi am numit o cultură axiomatizată, este din punct de vedere științific o ignorare a ceea ce înseamnă un sistem de idei. Se susține că principiile culturilor orientale sînt revelate și de aceea garantate; dar formal nimeni și nimic nu poate să ne dea un sistem de idei absolut, dacă totul depinde de axiomele alese. Astfel se poate realiza o cultură tradițională închisă, perfect coerentă, plecînd de la alte propoziții primitive; caracterul „tradițional" nu este deci o dovadă a unor Adevăruri absolute, fiindcă acestea pot varia în funcție de cultură și cu toate acestea, cultura respectivă poate fi axiomatizată.

Singura superioritate a unei culturi tradiționaliste, față de cultura occidentală, este coerența ei. Aceasta nu-i dă, însă, nici un caracter absolut.

În fond, această problemă revine la marea dezbatere istorică, care a despărțit gîndirea filosofică în două curente: dacă adevărul e unic și absolut, atunci Ființa, adică existența, este imuabilă, neschimbătoare și permanentă; dacă nu există adevăr absolut, existența este, ea însăși, o schimbare continuă, o devenire în timp. Așadar, dacă socotim că există adevăruri neschimbătoare, presupunem, implicit, că existența se sustrage devenirii, că aceasta e o pură aparență, creată de simțuri și imaginație; dacă socotim că adevărul e multiplu, că există adevăruri, nu Adevărul, atunci introducem axioma că existența este funciarmente temporală, schimbătoare. În primul caz, devenirea este o iluzie; în al doilea caz, ea e o realitate. Dar și acestea sînt teorii; din punct de vedere formal, ele reprezintă adevăruri relative, care depind de punctele de plecare alese. În concluzie, din acest punct de vedere nu se poate susține că există un adevăr imuabil, pentru că această afirmație nu ar putea fi susținută decît pe premise particulare, deci nu ar fi universal valabilă, ci numai în cadrul unui sistem; nu se poate, de asemenea, afirma că devenirea esențială a lumii justifică concluzia că nu există decît adevăruri particulare, în cadrul unor teorii particulare. Însă analiza formală a teoriilor, fără nici o ipoteză în plus, arată că valoarea de adevăr a unei propoziții depinde de cadrul în care o așezăm, de premisele, de axiomele față de care o comparăm. În cadrul formal, propoziția „nu există adevăr absolut" nu e o concluzie, ci o constatare de fapt. Cum nu există un adevăr absolut, realitatea pe care ne-o reprezentăm, prin diverse teorii, nu poate fi o realitate imuabilă, ci una schimbătoare.

* * *

Cele două curente de care am vorbit, unul care afirmă iluzia devenirii și altul care susține realitatea acesteia, sînt cele două mari concepții ale antichității, care, sub o formă sau alta, au fost susținute pînă în timpul nostru. Eleații au profesat ideea că realitatea este imuabilă, fără modificări, și că devenirea nu e decît o aparență și o iluzie. Dimpo-

trivă, Heraclit se interesează de această mișcare, pe care eleații o negau; pentru el, toate curg, lumea seamănă cu o băutură fermentată, care are nevoie să fie mișcată tot timpul pentru a nu se descompune. Nimic nu este, totul devine. Dacă totul se schimbă, orice lucru are în el și contrariul său; din această luptă se naște devenirea, care este jocul contrariilor. Deasupra acestei instabilități permanente, Heraclit vedea însă un principiu armonic, care făcea ca devenirea să nu fie un joc orb. Natura este schimbătoare, dar există anume raporturi generale care au o uniformitate imuabilă.

Iată descrise sumar caracterele celor două tipuri de culturi. Cultura orientală care crede în adevăruri eterne, pentru care curgerea și devenirea sînt iluzorii; *o cultură eleată*, care neagă datele imediate ale simțului comun. Metafizica *Vedelor*, rezumată aforistic de *Vedānta*, se întemeiază tocmai pe această distincțiune. Există o realitate absolută *Brahman* sau *Atman*, Dumnezeu nemanifestat, sau sufletul universal, căreia i se opune marea iluzie a manifestării, *Māyā*. A atinge absolutul, înseamnă a ieși din lumea iluziilor înșelătoare, înseamnă a te smulge din irealitatea sensibilă.

Caracterul *heracleitic* al culturii europene stă în această preocupare directă și totală a curgerii veșnice; spiritul european caută raporturi generale, care să îndiguiască devenirea naturii, săpîndu-i un curs. Nu există decît luptă între contrariile cele mai diverse: totul se naște din această luptă. Ca și Heraclit, Occidentul poate spune: Πόλεμος πατὴρ πάντων.

* * *

Am stabilit caracterul heracleitic al culturii europene. Rămîne să ne mai punem o singură întrebare, de al cărei răspuns va depinde tot ce vom spune mai departe. Lipsa de principii coordonate a culturii occidentale explică haosul ei, heracleitismul ei. Va ajunge cultura noastră la un moment dat să-și impună cîteva principii, care să o solidifice,

în sensul oriental, sau chiar atunci cînd va izbuti să se axiomatizeze, își va păstra caracterul ei fluidic, acesta aparținîndu-i esențial? Cu alte cuvinte, heracleitismul culturii occidentale este un accident, o fază a tinereții ei, sau manifestă structura esențială a Occidentului? Tinde cultura Occidentului către tipul eleat sau rămîne de tip heracleitic? Și în acest din urmă caz, care ar putea fi principiile capabile să exprime maturitatea ei? Iată problema pe care vom căuta să o dezlegăm în cele ce urmează.

VII.

OMUL ESTE MĂSURA LUCRURILOR

Omul este Eul istoriei.

MAX STIRNER

Am rămas, în capitolul precedent, la problema decisivă: este sau nu caracterul heracleitic esențial culturii occidentale? Pentru a putea hotărî lucrul acesta, să determinăm, mai întîi, una din constantele gîndirii noastre. Grecii au avut, primii în istorie, ideea minunată și fantastică de a scruta tainele Universului cu ajutorul gîndirii. Un adevăr, pentru un grec, nu se întemeia nici pe autoritatea revelației, nici pe autoritatea susținătorilor lui, ci numai pe inteligibilitatea, pe rațiunea lui de a fi. Gînditorul elen se îndoia de tot și nu admitea decît ceea ce ar fi avut la temelie un argument. În Orient, lucrul acesta nu era posibil; gîndirea se mișca în cadrul unor adevăruri date, ea le accepta, fără a avea vreodată ideea să le pună la îndoială; mai precis, le accepta fără a căuta să le înțeleagă. Adevărul culturilor orientale era un mister, un lucru străin, care se impunea, nu prin rațiunea lui, ci prin forța lui tradițională. Nu vreau să afirm că grecii nu aveau și ei domeniul lor misterios, cum arată, dealtfel, existența așa-numitelor mistere de la Eleusis. Dar ceea ce a descoperit lumea gînditoare grecească, în primele secole dinaintea erei noastre, este această libertate a spiritului, al cărui elan nu poate fi înfrînt de nici o tradiție, de nici o revelație; acest spirit a fost moștenit de Renaștere

și el s-a exaltat pînă la paroxism de atunci și pînă în timpurile noastre.

Epoca elenică și Renașterea au descoperit *libertatea gîndirii*, adică forța ei de a analiza și de a garanta absolut orice. Cînd vorbesc de libertatea gîndirii, nu mă refer la libertatea exterioară, care este o consecință naturală și imediată a celei interioare; dealtfel, o gîndire liberă în interior, dar sclavă în exterior, ar fi contradictorie. Înțelegem libertatea gîndirii ca pe o forță capabilă să determine singură ceea ce este adevărat și ceea ce este fals; ca pe o forță de discriminare, care nu are nici o stavilă și nici o garanție din afară; un torent atît de puternic, încît nu are nevoie de albii străine, de văi întîmplătoare, ca să-și croiască drumul spre marea adevărurilor, ci își taie — direct și drept, în stîncile oricărui obstacol, cursul său.

Adevărul oriental era un obiect străin. Pentru a-l atinge, trebuia să te transfigurezi, să te schimbi, să-ți torturezi propria ta natură, să devii altceva decît ești. Metodele ascetice yoghinice, necesare realizării spirituale și înțelegerii adevărurilor, nu arată decît această formidabilă transformare.

Adevărul occidental, avînd o rațiune de a fi în el însuși, pe care i-o acordă gîndirea care-l crecază, este, pe de o parte, independent de mine, dar este, în același timp și al meu, fiindcă este sau poate deveni rezultatul gîndirii mele. Orientalul pleacă de la adevăruri care nu sînt ale lui și se transformă după chipul și asemănarea lor; occidentalul pleacă de la gîndirea lui și nimic nu există care să-i depășească natura gîndirii; lumea are o legătură ombilicală cu inteligența umană și de la ea își trage seva pentru a se construi. Chiar existența noastră este fundată pe gîndire, și Descartes a fost nevoit să pună antecedentul existenței pe gîndire: *cogito, ergo sum*... Pe de o parte, adevărul descoperă omul real; pe de alta, omul e o realitate și el descoperă adevărul. Două situații inverse: una așezînd pe om într-o poziție modestă, dîndu-i posibilitatea, însă, să se ridice, printr-o tehnică complicată, dincolo de el însuși; alta, situînd pe om în centrul Universului, singura sa forță fiind aceea de a înțelege.

Dacă Occidentul va ajunge la o cultură eleată, dacă, prin urmare, va accepta un sistem de idei unic, dacă, adică,

heracleitismul culturii occidentale nu e decît un accident, atunci această libertate de gîndire va înceta să existe. Aceasta ar însemna că, în acest caz, cultura europeană va constitui un sistem axiomatic; însă nu e posibil un sistem de idei absolut, după cum am văzut, ci numai unul particular; adevărurile care ar tutela mișcarea intelectuală europeană ar fi, așadar, un sistem particular. Un asemenea sistem nu ar putea, în consecință, să se impună spiritului nostru, într-un mod definitiv, căci, în acest spirit, există o infinitate de sisteme valabile, opuse primului. Stadiul eleat al culturii occidentale nu ar putea fi decît un accident, un provizorat.

Pe scurt, nu este posibil pentru cultura occidentală să intre definitiv într-o fază de staticism. Devenirea continuă aparține ca un blestem sau ca un dar gîndirii europene și, deci, adevărurilor ei.

Acest rezultat poate fi obținut și pe altă cale. Noi am ajuns la el printr-o analiză pur logică, adică formală, dar se poate ajunge și punînd la contribuție psihopatologia.

Să examinăm funcțiile psihologice: ele pot fi înseriate după superioritatea lor, această superioritate nefiind dată de vreun criteriu relativ de valori, ci de apariția lor naturală. Funcțiile psihologice superioare sînt acelea care apar mai tîrziu în evoluția individului. Janet le clasifică în modul următor: în primul rînd, funcția realului, adică atenție la prezent, acțiune prezentă etc.; apoi, acțiunea și gîndirea dezinteresată; după aceea reprezentarea imaginară, lumea imaginației și a visului etc.

Lăsînd la o parte clasificarea strictă, este clar că o funcție psihologică, apărută mai tîrziu pe scara evoluției omului, este o funcție superioară: gîndirea liberă, dezinteresată, este o astfel de funcție, pentru că nu aparține și stadiilor care o precedă de la primitiv pînă astăzi. Să presupunem că maturitatea gîndirii occidentale, a culturii, în general, va fi o fază de eleatism, de nemișcare; aceasta înseamnă moartea gîndirii libere. O fază superioară — matură — ar anula deci o funcție psihologică superioară. Să comparăm, acum, cele două funcții psihologice: gîndirea capabilă să producă numai un sistem de idei S, și gîndirea capabilă să construiască toate sistemele de idei, deci și sistemul S. Este evident că tipul de gîndire ultim este superior primului, avînd virtualități

mai multe. Gîndirea liberă este o funcție psihologică superioară și înlocuirea ei printr-o gîndire care nu evoluează este o regresiune. Faza eleată a gîndirii europene nu ar fi o epocă de realizare la maximum a culturii occidentale, ci o cădere și un declin.

Așadar, organizarea culturii Occidentului nu poate fi, în viitor, un sistem static de principii; cultura noastră nu poate ajunge decît prin prăbușirea ei la un caracter eleat. Ea este esențialmente heracleitică și principiile ei, care îi vor determina maturitatea, trebuie să se înfățișeze altfel decît ca un sistem de idei închis și definitiv. Se poate realiza o astfel de ordine, o ordine a devenirii și a schimbării veșnice? Iată ceea ce urmează să cercetăm mai departe.

* * *

După tot ce am spus pînă acum, a sosit momentul să ne ocupăm mai de aproape de noțiunea de adevăr logic formal și prin aceasta să preîntîmpinăm obiecțiile care ar putea să se ridice. S-ar putea să ni se răspundă: tot ceea ce ați afirmat este just, este adevărat din punct de vedere logic, însă aceasta presupune că ați admis un sistem particular ca fiind valabil înaintea tuturor sistemelor de idei. Vă aflați tot în cadrul unei culturi particulare, aceea de tip rațional, și a judeca celelalte culturi dinlăuntrul acesteia este, de la început, lipsit de valoare obiectivă. Adevărul, va susține poate cineva, se află direct, pe baza conținutului lui, și forma lui nu poate fi izolată de semnificația pe care o are. Dar vorbim acum de adevărul științific și expresia lui formală.

Să considerăm problema metodic.

Fiecare sistem de idei se exprimă printr-un sistem de propoziții. Nu este interesant modul prin care e obținută o propoziție declarată adevărată, ci ansamblul propozițiilor afirmate interesează. Este ansamblul acesta necontradictoriu? Atunci formează un sistem închis, o teorie. Este contradictoriu? Atunci, înlăuntrul teoriei, poate fi afirmată orice propoziție.

Descoperirea geometriilor neeuclidiene a împins mai departe analiza ideii de teorie. După cum am văzut, nu se poate susține că o teorie e mai adevărată decît alta, ci că toate teoriile axiomatizate sînt la fel de valabile. Nici una nu poate să

exprime în întregime realitatea, ci numai fețe ale realității; într-un caz aplicăm o teorie, în alt caz alta. Teoriile, chiar cînd se referă la același sector al realității, colaborează în mod complementar. Ele ajută, prin puținul lor, la înțelegerea unei realități, care e sau prea complexă pentru a putea fi prinsă în schema simplă a unei teorii, sau, poate, prea simplă pentru a fi sesizată de aparatul complicat al unei teorii.

Spre exemplu, se știe că fondul ultim al materiei și radiației este de natură electrică, cum s-a probat prin diverse experiențe. Dar tot experiențele au arătat că electricitatea aceasta se comportă foarte ciudat: ea curge uneori într-un șuvoi de corpuscule separate, alteori în valuri ondulatorii. Dacă numim constituentul elementar al electricității prin numele lui de electron, acesta are două aspecte contradictorii: uneori e corpuscul, alteori e undă. Există o teorie matematică, care se aplică realității profunde a materiei, datorită lui Einstein, și care este corpusculară. Ea permite previziuni etc. Există o teorie ondulatorie a materiei și radiației, care pleacă de la imaginea ondulatorie a electronului, datorită lui de Broglie și care e tot atît de eficace. Cînd ne întrebăm, electronul e undă sau corpuscul? răspunsul e paradoxal: este cînd undă, cînd corpuscul.

Teoria ondulatorie și teoria corpusculară sînt, după expresia fericită a lui Bohr, complementare: ele se pot ajuta reciproc la înțelegerea unei realități, care nu poate fi surprinsă de o singură teorie.

Toate acestea, geometriile neeuclidiene, teoriile complementare ne duc la o concluzie: în știință nu există o teorie adevărată, ci teorii complementar adevărate. Există sisteme matematice diverse, S_1, S_2, S_3, ..., S_n, care sînt particular valabile, nici unul neavînd un caracter absolut. Adevărul lor constă în coerența, necontradicția lor intrinsecă.

Obiecția de care vorbeam, și care ar fi putut să ni se aducă, este aceea că în toate considerațiile acestea s-a presupus un sistem permanent valabil, o logică, sistemul *L*. Am admite, în felul acesta, un sistem particular, L, pentru a judeca toate celelalte sisteme, ceea ce ar însemna că toate concluziile de mai sus sînt valabile numai în sistemul L, deci nu sînt universale, ci particulare. Dar sistemul L nu e absolut

și această afirmație a fost făcută valabilă, cum am văzut, prin crearea logicilor polivalente.

În logica tradițională, se presupunea că există numai două valori pentru propoziții: adevărul și falsul, *tertium non datur*. Dar o idee nouă, analoagă cu aceea pe care a avut-o Boliay și Lobacevski, de a construi geometrii neeuclidiene, s-a născut în mintea logicienilor matematicieni. Dacă am considera, și-au spus ei, că în afară de adevăr și fals există și alte valori? Dacă am construi o logică cu trei valori — o logică trivalentă — care să facă uz de trei valori, *A* (adevăr), *F* (fals), și *T* (terț)?

Astfel de logici au și fost construite: există logica lui Łukasiewicz cu trei valori, cu patru valori și chiar cu o infinitate de valori. Tot astfel există logica intuiționistă a lui Brouwer-Heyting etc. Aceste logici formale nu sînt ipoteze abstracte, numai posibile, ele sînt teorii matematice valabile; logica cu trei valori a lui Łukasiewicz este o teorie matematică, cu axiomele ei, dovedite necontradictorii, și cu teoremele ei, altele decît ale logicii lui Aristotel; logica lui Brouwer-Heyting are și ea axiomele ei necontradictorii și teoremele ei particulare. Formal nu există o logică, ci logici, sisteme axiomatice închise: L_1, L_2, L_3, L_4 ... Astfel, cînd se dă un sistem de propoziții reprezentînd o teorie oarecare T_1, trebuie să întrebăm: în care logică? Adică, după ce ordine s-a constituit teoria particulară T_1? Oricare teorie depinde de axiomele alese și de ordinea pe baza căreia se derivă propozițiile celelalte ale teoriei. Axiomele sînt alese însă arbitrar, singura lor condiție esențială fiind aceea de necontradicție, iar ordinea lor, oricare ar fi ea, prin faptul că există, poate fi asimilată cu una din logicile L_1, L_2, L_3, L_4 ... Obiecția că am fi adoptat cu precădere o teorie particulară L, o logică unică, nu mai e posibilă în acest cadru.

Cineva ar mai putea spune că adevărurile pe care le susține el nu sînt obținute pe cale logică, ci printr-o experiență directă? Dar aceste adevăruri sînt exprimate prin propoziții; formează ele o ordine? Atunci este vorba de un sistem particular. Formează mai multe sisteme? Atunci ne aflăm în fața mai multor criterii de ordine. Propozițiile afirmate nu formează nici un sistem, nici mai multe sisteme? Atunci ele

nu au nici o logică, nici o legătură între ele; propozițiile sînt izolate, nu formează un corp, nu constituie o doctrină.

Gîndirea europeană, ajunsă aici, și-a cîștigat o libertate fără limite: ea își creează singură chiar și criteriile, în virtutea cărora se mișcă în goana după adevăr. Omul își construiește adevărul lui în întregime, el este măsura tuturor lucrurilor, „a celor ce sînt cum că sînt, a celor ce nu sînt, cum că nu sînt". Nu adevărul lui Socrate, al lui Platon sau al lui Aristotel îl urmărește Occidentul, ci adevărul lui Protagoras, care capătă însă o semnificație mai adîncă și matematică: Ἄνθρωπος μέτρον πάντων καὶ τῶν ὄντων καὶ τῶν μὴ ὄντων.

Este adevărat că Protagoras era un sofist și că, într-un anume fel, bătălia ideilor în Occident manifestă tocmai acest caracter sofistic al culturii noastre, ca o consecință a rezultatului că pentru fiecare idee se poate găsi o teorie în care ea să fie adevărată. Această luptă aprigă a opiniilor, care a luat o amploare atît de extraordinară în vremurile noastre, a fost cultivată de greci și de Renaștere, ca reprezentînd libertatea gîndirii, cîștigată instinctiv pe toate planurile.

Astăzi știm teoretic și principial motivul acestei conflagrații ideologice. Dar ceea ce se uită e că Protagoras era un heracleitean și că, în concepția lui, ca și în aceea a Marelui Obscur, cum i se spunea lui Heraclit, toate lucrurile erau în veșnică mișcare... În fond, cum am spus, Protagoras este mai apropiat de gîndirea occidentală actuală decît Socrate; acesta punea adevărul înaintea omului, deși pentru el maxima „cunoaște-te pe tine însuți" era fundamentală.

Protagoras subordonează omului adevărurile. Cultura europeană a ajuns la punctul de vedere al lui Protagoras. Numai că acesta descoperise și ceva mai important: omul și fericirea lui.

Occidentul a rămas numai la prima parte a descoperirii celebrului grec. Abia astăzi începe să descopere ceea ce era mai aproape și de aceea poate mai greu de observat: omul. Prin știință, care a reușit să pună în lumină contribuția liberă, și tocmai prin aceasta creatoare, a inteligenței, Occidentul ajunge să regăsească ceea ce, de fapt, nu era pierdut: inteligența și puterea ei.

Investigaţiile noastre ne-au condus la descoperirea unor criptograme în care era închis secretul Universului; am ajuns să descifrăm unele din acestea şi soluţiile lor au fost legi, raporturi, ordine; am crezut, pînă acum, că aceste hieroglife, pe care le descoperim în lucruri, sînt ale lor şi că sarcina noastră este de a le citi. Astăzi ştiinţa socoteşte că ele nu sînt decît pecetea pe care o pune inteligenţa pe lucruri şi că izbutind să dezlegăm o criptogramă, dezlegăm în acelaşi timp o taină a inteligenţei şi liberăm o nouă putere a ei. Cum o spune, altfel, Eddington: „Pe ţărmurile Necunoscutului, am descoperit ciudate urme de paşi. Am edificat teorii profunde, unele după altele, pentru a ne explica originea lor. În sfîrşit, am reuşit să reconstituim Fiinţa de la care provin urmele: sîntem noi înşine.“ [1]

[1] A. Eddington, *Space, time, gravitation*, Cambridge University, 1920.

VIII.

EROAREA LUI DESCARTES

Descartes, acest muritor
din care păginii ar fi făcut un zeu.

LA FONTAINE

Concluziile stabilite în capitolul precedent ar putea părea că atribuie gîndirii europene un caracter dizolvant şi sofistic, în sensul peiorativ al cuvîntului.

Dacă adevărul ştiinţific nu are un caracter absolut, atunci se poate susţine orice, şi se poate nega orice; gîndirea, în loc să construiască, ar ruina. Vom vedea că nu este aşa, dacă ţinem seama de teoriile matematice şi fizicii matematice actuale. Dezbaterea acestei chestiuni ne va conduce la descoperirea unei erori fundamentale a Occidentului. Şi în această ordine de idei va trebui să ne ocupăm şi de acele vicii care au minat unitatea culturală a Europei, înainte de a căuta să determinăm coordonatele culturii noastre, esenţialmente heracleitică, cum am văzut, atunci cînd se va ajunge la maturitate. Vom amîna examenul acestei probleme, tocmai fiindcă studiul prealabil al erorilor comise de spiritul occidental ne va ajuta să definim linia evolutivă a acestui spirit.

Autonomia gîndirii, proclamată de greci şi de Renaştere, conţinea un pericol: gîndirea putea construi, prin această libertate pe care şi-a însuşit-o şi care, singură, îi acordă putinţa de a funcţiona, adevăruri şi teorii, doctrine şi sisteme considerate absolute. Însă matematica a arătat că nu există adevăr ştiinţific, ci adevăruri, în cadrul unor teorii

particulare. Dacă nu cunoaștem înfățișarea teoretică, motivarea matematică a acestei situații — și Occidentul nu a cunoscut-o în trecut — este evident că orice sistem bine construit poate părea că exprimă Adevărul, împotriva celorlalte, care ar fi, altfel, false.

Libertatea gîndirii introduce, în felul acesta, un factor de îndoială, care poate fi un factor creator, dacă e speculată cu prudență, dar poate fi, dimpotrivă, un element distructiv, dacă e utilizată în mod imprudent. Dacă nu știm că tot ce putem construi prin gîndire reprezintă numai o realitate parțială, și dacă o considerăm pe aceasta ca pe un adevăr absolut, atunci toate celelalte doctrine devin false; dacă această luptă continuă dintre adevăruri ne împinge la negarea oricărui adevăr, ajungem la îndoiala absolută, reducînd cunoașterea la nimic.

În fond, cele două poziții reprezintă celebrele doctrine istorice, sofistica și scepticismul.

Sofiștii au înțeles, instinctiv, aș spune, ceea ce matematica actuală a determinat într-un mod riguros: anume, că în știință nu există un sistem absolut de adevăruri. Protagoras, poate cel mai cunoscut dintre ei, și-a dat seama că adevărul depinde de unghiul din care privim lumea, de poziția relativă a omului în fața naturii. Nu este aceeași concluzie pe care o profesează fizica modernă? S-ar părea că examinăm concluziile fizicii relativiste: orice sistem fizic nu poate fi studiat decît în mod relativ, toate adevărurile stabilite depinzînd de mișcarea observatorului... Cum nimic nu e în repaus absolut în Univers, urmează că toate adevărurile date de observație și stabilite matematic sînt relative față de mișcarea pe care o are sistemul din care se face observația. Numai că Protagoras, neavînd la dispoziție extraordinarele rezultate ale matematicilor actuale, a conchis, în mod imprudent că totul e adevărat și nimic nu e fals.

Însă, după cum am spus, o teorie în care totul e adevărat, unde două propoziții contradictorii au același drept de cetate, nu mai poate alcătui un sistem; ea constituie o anarhie și distincția între adevăr și fals încetează de a exista. Gorgias va susține, pe aceeași linie, că totul e fals, ceea ce este același lucru. De aici și pînă la a susține că adevărul poate fi

afirmat în mod arbitrar, nu mai era decît un pas şi sofiştii s-au grăbit să-l facă.

Mai erau încă două poziţii posibile. Sau ne îndoim de orice lucru, adevărul neputînd fi surprins de inteligenţa omenească, şi în consecinţă, trebuie să suspendăm orice judecată; este poziţia sceptică radicală a unui Pyrrhon şi a şcolii lui. Sau, în sfîrşit, mai rămîne o ultimă poziţie, pe care noi o încadrăm în mişcarea sofistică, însă cu un caracter particular: nu e nimic adevărat în afară de sistemul de adevăruri găsit de mine, sau regăsit de mine. Această poziţie a fost ridicată la rangul de metodă de Descartes. Cum ştim astăzi că se pot construi teorii valabile cu adevărul lor particular, este evident că fiecare gînditor îşi putea alcătui teoria lui proprie, căreia putea să-i acorde, în mod eronat, o valoare totală şi absolută. Sofistica nu mai era profesată de un singur individ, ci toţi cugetătorii, laolaltă, formau o vastă grupare sofistică, în care fiecare susţinea valoarea absolută a sistemului lui. Umanitatea gînditoare profesa acum gîndirea anarhică şi dizolvantă a sofistului.

Dar această chestiune merită o atenţie mai mare, şi de aceea să ne oprim puţin la metoda lui Descartes.

* * *

Descartes începe prin îndoiala metodică. Găsim, totdeauna, acest factor dinamic al gîndirii europene, care este îndoiala. Libertatea absolută a gîndirii nu poate fi concepută fără o doză oarecare de scepticism. Toată chestiunea este ce devine acest scepticism? Devine el dogmatic? Atunci gîndirea şi-a pierdut propria ei forţă, se anchilozează şi moare. Devine el sofistic? Gîndirea rămîne liberă, dar e o libertate nudă, necreatoare, sinucigaşă. De aceea un savant ca Poincaré trebuia să conchidă, pentru a arăta specificitatea îndoielii ştiinţifice, neobosită şi nealterată niciodată, în marşul ei după adevăruri: „Credinţa savantului nu se aseamănă niciodată cu aceea a ortodoxului, ci mai curînd cu a ereticului, care caută totdeauna şi nu e mulţumit cu ceea ce a găsit".

Aşadar, Descartes începe prin a se îndoi de tot ce se afirmase pînă la el. Dar din această îndoială se nasc, zice el, cîteva adevăruri definitive, imposibil de infirmat, fiind evi-

dente. Descartes introduce un criteriu al adevărurilor absolute: un lucru evident este un adevăr absolut, şi acest adevăr absolut îl concepem prin idei clare şi distincte. Filosoful francez crezuse că descoperise punctul arhimedic al gîndirii, punctul absolut, pe care se putea rezema, într-un echilibru perfect şi stabil, sistemul său. Eroarea lui Descartes constă în convingerea, care de fapt se desparte în două idei subordonate una alteia, că totul pînă la el a fost fals şi că e posibil de găsit un sistem de idei matematic care să fie definitiv adevărat. Este poziţia sofistică atenuată, de care am vorbit şi care va permite oricui să formuleze o doctrină diferită, plecînd de la alte „evidenţe". Descartes, matematicianul Descartes,[1] acel prinţ al gîndirii „din care păginii ar fi făcut un zeu", nu avea de unde să ştie că nu este posibil să construim matematic un sistem absolut de propoziţii. Dar el nu ştia încă un lucru: că distincţiunea şi claritatea ideilor nu este un caracter suficient al adevărului; acest punct de vedere nu mai aparţine fizicii matematice contemporane.

Într-un mod simplificator, noi procedăm la integrarea realului în sistemul nostru conceptual, prin schematizări, şi ne închipuim că aceste scheme corespund, în mod firesc, la ceva existent. De pildă, numim, în acest mod simplificator, ultima particulă electrică, constituentul materiei şi radiaţiei, cu numele de electron. Conceptul nostru pare clar şi distinct. Experienţele de laborator ne arată însă, cum am văzut, că nu este chiar aşa; electronul are diferite feţe, el este uneori undă, alteori corpuscul. Ne închipuim că noţiunile de undă şi corpuscul sînt „evidenţe" şi reprezintă reali-

[1] Descartes face din matematică tipul oricărei ştiinţe: „Aceste lanţuri lungi de raţiuni, foarte simple şi uşoare, de care geometrii au obiceiul să se servească pentru a parveni la demonstraţiile lor cele mai dificile" *(Discours de la méthode)*. Dar, abia în timpul lui Descartes şi cu Descartes însuşi, matematica occidentală începe să se dezvolte pe linia ei proprie. Descartes cunoştea puterea matematicilor, dar nu ştia ce e însăşi matematica. Matematica pentru Descartes — şi pînă la începutul secolului nostru — putea explica orice, dar nu se putea explica singură. De aceea el va atribui creaţia adevărurilor geometrice lui Dumnezeu, care le creează liber. Tocmai pentru a nu fi supus la nici o condiţie, pentru a nu fi, ca şi Jupiter, obligat să nu treacă fluviul Styx... (vezi Emile Boutroux: *Les vérités eternelles chez Descartes*). Acum ştim că spiritul omenesc creează matematica în mod liber, şi nu pe baza unei condiţionări a priori a minţii noastre.

tăți — Descartes ar fi spus adevăruri. Dar aceste imagini sînt aproximative și ele nu fac decît să deruteze ideile noastre despre realitatea fizică. Ființa misterioasă, care se mișcă acolo, la etajul cel mai de jos al materiei, are o natură foarte complicată. Ideile noastre clare și distincte sînt foarte șubrede... „și s-ar putea susține — scrie de Broglie — împotriva lui Descartes, că nimic nu este mai înșelător, decît o dee clară și distinctă".[1]

Marea eroare a lui Descartes constă în aceea că, plecînd de la îndoiala metodică, a înfrînt-o și a ucis-o, prin crearea adevărurilor eterne [2]. Descartes începe ca un veritabil om de știință, dar nu sfîrșește în spiritul științific.

* * *

Moștenirea spiritului cartezian s-a transmis pînă în vremea noastră; astăzi, însă, acesta nu mai este posibil. Am spus că pe axele de coordonate pe care se mișcă gîndirea europeană, două poziții puteau fi acceptate foarte ușor: scepticismul și sofistica. Scepticismul, care încremenea gîndirea, adică se împotrivea tocmai spiritului dinamic care îl crease, nu a apărut decît sporadic și fără consecințe importante pentru cultura occidentală. Însă sofistica a luat o formă foarte curioasă. Noul spirit sofistic, pe care l-am numit „o sofistică atenuată", și în direcția căruia s-a mișcat cultura europeană, declarat oficial de la Descartes încoace, se îndoiește de toate doctrinele, dar crede într-o teorie nouă, care va aduce adevărul. Este o combinație între scepticism și sofistică, caracteristică modalității gîndirii occidentale, și

[1] *La physique nouvelle et les quanta*, Paris, 1937.

[2] Prin aceasta, Descartes nu izbutește să se despartă total de spiritul scolastic, Claude Bernard scrie: „Scolastica vrea totdeauna un punct de plecare fix și indubitabil, și neputînd să-l găsească nici în lucrurile exterioare nici în rațiune, ea îl împrumută unei surse iraționale oarecare; de pildă, unei revelații, unei tradiții sau unei autorități convenționale și arbitrare... Dimpotrivă, experimentatorul care se îndoiește totdeauna și care nu crede că posedă o certitudine absolută asupra nici unui lucru, ajunge să stăpînească fenomenele înconjurătoare și să-și întindă puterea lui asupra naturii. *(Introduction à l'étude de la médecine expérimentale)*. Claude Bernard credea că numai atitudinea experimentatorului cuprinde o îndoială creatoare. Astăzi, aceasta e atitudinea unui gînditor liber.

a cărei formă principală este originalitatea. Se speră că tot ce se va inventa, că tot ce va fi nou va fi capabil să exprime adevărul. Dacă privim, în ansamblu, teoriile construite de gîndirea occidentală, observăm acest joc paradoxal: teorii care ruinează pe altele, sisteme în care s-a crezut dogmatic şi care au murit, pentru a fi înlocuite prin altele şi aşa la infinit. Sofistul afirmă, pentru toate teoriile văzute deodată, spaţial, valabilitatea sau nevalabilitatea lor (ceea ce e acelaşi lucru); spiritul occidental afirmă, în timp, nevalabilitatea oricărei teorii, admiţînd la fiecare moment valabilitatea uneia din ele. Şi scepticii şi sofiştii autentici erau mai consecvenţi.

Noi vedem defectuozitatea oricărei teorii, dar sperăm prin această putere romantică şi naivă, că vom putea găsi în sfîrşit sistemul de idei care să reprezinte Adevărul. Iată de unde se naşte marea bătălie a originalităţii: oricine îşi închipuie că poate găsi Adevărul şi că noua lui teorie va reprezenta mai bine, dacă nu definitiv, lumea. În sociologie, în politică, în artă, în toate domeniile, se caută idei noi, idei originale, care să înfăţişeze adevărata artă, adevărata societate, adevărata religie. În general morbul originalităţii a pătruns în activitatea noastră intelectuală, viciind-o. Este adevărat că acest viciu a stimulat-o, dar tot aşa cum un stupefiant stimulează un organism bolnav: e numai o reacţiune efemeră, care nu provoacă nici o ameliorare, ci dimpotrivă...

S-a vorbit mult de această haotică schimbare continuă de puncte de vedere şi ea a fost uneori atribuită „antitradiţionalismului" occidental, lipsei oricărui principiu superior opiniilor individuale.

Această afirmare este justă în parte; este adevărat că declanşarea acestei puteri, care este gîndirea liberă, în momentul prăbuşirii ordinei tradiţionale, avea, în ea, posibilitatea de a se desfăşura anarhic; dar a spune că singura soluţie de a echilibra gîndirea este de a o supune cîtorva principii transmise, tradiţionale, care nu-i aparţin, care nu sînt create de ea, este o greşeală tot atît de mare ca şi aceea de a admite totul ca valabil, sau de a nega orice. Obsesia originalităţii sau a tradiţionalismului nu constă atît în negarea altor doctrine, cît în credinţa dogmatică în adevărul

unei doctrine anumite. Fiecare individ preocupat de această problemă își închipuie că numai el a reușit să descopere sau să redescopere, cînd este vorba de doctrine ale trecutului, adevărata doctrină. Pentru astfel de gînditori originali sau „tradiționaliști" nici Platon, nici Aristotel, nici Descartes, nici Bergson etc. nu au vreo importanță. Ba chiar nu se sfiesc să numească pe Platon și pe Descartes „puerili"... Este o consecință imediată a viciului în care s-au angajat: originalitatea absurdă, originalitatea cu orice preț.

* * *

Am văzut, în capitolele precedente, că orice teorie bine construită, adică cu axiome necontradictorii și cu o ordine precisă și particulară a ei, o logică dată L, este considerată adevărată. S-ar părea, astfel, că s-ar putea susține poziția sofistică, și că am intrat în cercul anarhiei, unde se poate susține orice și se poate nega orice. Dar nu orice propoziție luată la întîmplare este socotită valabilă, ci numai în cadrul unui sistem S_m construit cu o logică L_m. Mai pe scurt, am putea spune că printre axiomele sistemului S_m figurează și axioma de ordine, de derivare a propozițiilor lui, anume logica respectivă L_m. De aceea, cînd se afirmă adevărul unei propoziții, vom întreba: față de ce axiome? în cadrul cărui sistem? Matematica ne-a învățat că nu putem susține adevărul unei propoziții decît într-un mod relativ și acesta supus la cel puțin o condiție: necontradicția axiomelor. Așadar, propoziția „toate sistemele sînt false, afară de acesta pe care-l susțin eu" este o propoziție imposibilă, fiindcă orice sistem matematic este, într-un fel, adevărat.

Propoziția sceptică: „nu există nimic adevărat" nu este iarăși posibilă, deoarece orice sistem reprezintă un adevăr parțial. Poziția sceptică și poziția sofistică sînt inadmisibile fiindcă adevărul matematic stabilit este un adevăr parțial; el nu are, prin urmare, puterea să infirme adevărul altor sisteme. Dar, prin definiția lui, el are o altă virtute: aceea de a colabora cu toate adevărurile stabilite matematic (sau ceea ce e același lucru, în mod logic) înaintea lui. Toate teoriile matematice riguros construite sînt valabile; într-un sector al realității, fizica ne învață că putem aplica chiar teorii matematice în aparență complet deosebite; principiul

complementarității ne permite să studiem fețele realității prin diverse teorii, care pleacă uneori de la date contrare.

În această colaborare a sistemelor teoretice, trebuie să vedem înfrîngerea spiritului credințelor absolute, acest zeu a fost dat jos de pe soclu.

Efortul generațiilor însă a culminat în acest mare și puternic spirit, care e acela de colaborare; nu pot infirma nimic din ceea ce e matematic stabilit, dar îl pot completa. Inteligența omenească, prin autonomia ei absolută și-a recunoscut puterea relativă, finită în fiecare clipă, dar nelimitată de-a lungul timpului. Sîntem în faza unei noi epoci care se naște și care, depășind Adevărurile și Oamenii, stabilește modestul loc al fiecărui adevăr, al fiecărui om, unind adevărurile și unind umanitatea. Prin individ cunoaște umanitatea. În această comuniune a inteligențelor stă puterea de cunoaștere.

S-a crezut, de-a lungul istoriei gîndirii, că adevărul științific este unul, neschimbător și definitiv; că el este ascuns în ungherele cele mai tainice ale lumii, de unde trebuie scos la lumină, prin diverse procedee.

Astăzi știm că adevărurile în știință se fac; ele se obțin prin eforturile oamenilor care colaborează, pentru a le construi și noțiunea de adevăr cuprinde ideea de creație progresivă: adevărul se construiește progresiv. Prin aceasta, nu există în știință adevăr definitiv, și fiecare adevăr conține un element de îndoială în propria sa ființă, ceea ce îi îngăduie să se completeze în timp. Omul și-a plecat privirea, pentru a cerceta modest, dar eficace, realitatea. În orgoliul său nemăsurat, inteligența omenească încercase să spargă bolțile cerului. Matematica a smerit inteligența, arătîndu-i drumul real și nesfîrșit pe care are să-l străbată. Vorbele lui Leonardo da Vinci primesc aici înțelesul lor adînc: „Iată, că din marea smerenie se naște marea cunoaștere".

IX.

ŞTIINŢĂ ŞI FILOSOFIE

Filosofia este o ţară a nimănui.

BERTRAND RUSSELL

Acuzaţia socotită gravă care s-a adus metodelor ştiinţifice şi în general culturii europene actuale — şi care ar explica toate defectele ei — este aceea de a fi o cultură materialistă, nerecunoscînd decît primatul materiei, împotriva spiritului.

Un asemenea rechizitoriu împotriva ştiinţei nu este rar de întîlnit şi vom cita în acest sens un singur pasaj: „Absenţa completă a cunoaşterii metafizice, negarea oricărei alte cunoaşteri decît aceea ştiinţifică, limitarea acesteia la unele domenii particulare cu excluderea altora sînt caracterele generale ale gîndirii moderne propriu-zise; iată la ce grad de coborîre intelectuală a ajuns Occidentul de cînd a ieşit din căile care sînt normale restului umanităţii".[1] Acestei critici, pe care o profesează şi alţi contemporani, i se ataşază şi alte opinii diferite împotriva orientării ştiinţei actuale. Am vorbit însă de puncte de vedere logico-matematice care stau la baza teoriilor ştiinţifice moderne. Să vedem atunci care sînt aceste teorii şi în ce constau ele.

Ştiinţa cultivă astăzi, după cum ştim, tipul matematic al cunoaşterii. Aşadar, o discuţie de principiu ar trebui să se facă asupra acestui fel de cunoaştere şi nu asupra metodelor experimentale ale ştiinţelor. Experienţa şi observaţia pot să

[1] René Guénon, *Orient et Occident*, p. 55.

înscrie o infinitate de fapte pe lista cercetării ştiinţifice, dar dacă acestea nu sînt exprimate într-o teorie matematică, nu putem susţine că le cunoaştem exact. Considerînd această teorie matematică în ea însăşi, adică, numai în forma ei, putem să spunem dacă, sau nu, ne aflăm în faţa unei teorii valabile. Deci cunoaşterea ştiinţifică propriu-zisă stă în teoria matematică respectivă. Ceea ce pare ciudat, deşi explicabil, este că mai toate discuţiile asupra ştiinţei nu s-au purtat asupra cunoaşterii matematice care este tipul cunoaşterii ştiinţifice, ci asupra ştiinţelor experimentale.

Rolul experienţei şi al observaţiei, pe de o parte, şi al teoriei, pe de alta, trebuie, însă, analizat mai îndeaproape în cadrul teoriilor actuale.

Auguste Comte susţine că ar exista trei faze în istoria spiritului omenesc: starea teologică, în care inteligenţa îşi explică fenomenele naturii prin cauze supranaturale, prin miracol şi intervenţii arbitrare; starea metafizică, în care explicaţiile sînt date de cauze abstracte, a priori; în sfîrşit, faza ultimă, starea pozitivă, cînd spiritul omenesc nu se mai întreabă pe sine, pentru a explica natura, ci întreabă însăşi natura, prin observaţie şi experienţă. Pe măsură ce o problemă ajunge în domeniul experimental, îndată ce i se pot aplica metodele experimentale, ea trece din domeniul metafizic în cel pozitiv. Iată, după Comte, cele trei mari faze pe care le străbate cunoaşterea omenească. Concluzia lui se impunea în 1839, cînd apare opera sa, *Cours de philosophie positive*, după ce Kant demonstrase imposibilitatea oricărei metafizici, iar *Critica raţiunii pure* apăruse în 1781. Dar Comte, care nu poseda încă rezultatele actuale ale matematicilor, se opreşte la metoda experimentală, fără a se întreba asupra cunoaşterii matematice, care se naşte din experienţă şi observaţie. Pentru acest gînditor, matematica era unică şi definitivă. Ştim însă astăzi că matematica este plurală şi că fiecare teorie matematică este construită într-un mod logic particular. El a pus accentul pe fapte. Ştiinţa pune, astăzi, accentul pe teoriile matematice.

A patra stare a spiritului omenesc e posibilă; din punctul de vedere al ştiinţei de azi, ne aflăm la începutul ei: aceasta este starea matematică.

* * *

Să începem prin a ne ocupa de metoda experimentală, pentru a putea să ne explicăm, apoi, metoda pur matematică.

Științele pozitive pleacă de la experiența și observația faptelor. Aceste fapte sînt sesizate prin aparatul nostru senzorial sau prin prelungirea acestuia, aparatele fizice. Între faptele observate se stabilesc anume relații uniforme; acestea îngăduie să facem previziuni, și în aceasta stă puterea științei.

Dacă experiențele și observațiile viitoare dau abateri față de previziunile indicate de relațiile presupuse, se modifică relațiile într-un sens convenabil. Schema științei este, deci, următoarea:

1. Impresii sensibile.
2. Înregistrarea unor regularități.
3. Verificarea continuă a acestor regularități.

Știința propriu-zisă începe de la înregistrarea unor regularități care sînt tot timpul verificate și ajustate dacă e cazul.

Moritz Schlick scrie în această privință: „Obiectul științei îl formează, înainte de toate, regularitățile cărora le sînt supuse relațiile dintre impresiile sensibile *(Erlebnisse)*, regularități care ne îngăduie să facem conjecturi" [1]. Există, în științele, numite pozitive, o mișcare circulară de la experiență la teorie; plecînd de la anumite fapte se constituie o teorie care permite să se prevadă experiențe viitoare pe baza unor experiențe prezente. Examinarea faptelor prevăzute indică, prin aceea că nu pot fi enunțate decît aproximativ, o revizuire a teoriei și o modificare a ei, în sensul unei previziuni mai bune.

La drept vorbind, scrie Schlick, „confirmările unui rezultat științific nu ar putea să se sfîrșească niciodată", el urmînd să fie ajustat și confirmat de observație în mod continuu. Știința intră într-o mișcare circulară, care nu are început și nici sfîrșit și evoluează pe acest drum închis, dar nelimitat. Cunoașterea științifică este bazată pe teorie, care e de fiecare dată un sistem matematic. Științele care nu au reușit încă să-și strîngă faptele în cadrul unei teorii matematice sînt într-o fază de început; ele colecționează

[1] Moritz Schlick, *Positivismus und Realismus* („Erkenntnis", 1932).

abia materialul, care, probabil, într-un viitor, mai mult sau mai puțin apropiat, va putea fi exprimat printr-o teorie. Abia atunci vom avea o cunoștință a faptelor respective, o cunoștință modificabilă, susceptibilă de a fi completată, dar nu mai puțin o cunoștință. Există oameni de știință care cred că orice cunoaștere trebuie să se bazeze pe un dat pozitiv; există, de asemenea, oameni de cultură care învinuiesc știința că se bazează numai pe datele simțurilor și pe analiza materiei. După opinia unora dintre cei mai mari oameni de știință, cunoașterea nu stă în metoda experimentală, care este punctul ei de plecare, ci în teoria matematică creată. Faptul că în anume cazuri aplic o teorie matematică determinată nu constituie cunoașterea, ci teoria matematică însăși formează cunoașterea mea.

Urmează deci, să ne ocupăm, îndeosebi, de teoriile matematice.

* * *

Am mai spus, în mod principial, cum e constituită o teorie matematică. Se dau cîteva axiome, care sînt supuse unor condiții, în special aceea de necontradicție. După aceasta, se obține corpul de propoziții derivate din axiome, în baza unor reguli date. Înaintea geometriilor neeuclidiene se credea că adevărul axiomelor este absolut. Înaintea logicilor polivalente se credea că logica tradițională e unică. Îndoiala asupra „evidențelor" lui Descartes a fost introdusă de Gauss. Bolyai, Lobacevski, Riemann etc. au reușit să fundeze geometrii împotriva tuturor evidențelor. Dar înainte chiar de a se fi explicat faptul că putem să constituim matematic teorii valabile, plecînd de la axiome care înfrîng evidența, cum sînt geometriile neeuclidiene, Poincaré avea să spună că o axiomă nu reprezintă decît o convenție comodă: într-o teorie putem lua ca axiome și altele decît acelea evidente, dar e preferabil să le luăm pe cele mai simple, fiindcă sînt mai comode. De aceea, matematicianul francez ajunsese la afirmația, aparent paradoxală, și care a dat naștere la dezbateri publice înverșunate, că e indiferent, din punct de vedere științific, dacă plecăm de la propoziția „pămîntul se învîrtește" sau de la propoziția „pămîntul e în repaus"; în ambele cazuri putem construi teorii care să încadreze

tot atît de bine fenomenele, numai că prima este mai simplă şi dă loc la un sistem matematic mai puţin complicat şi deci mai comod.

Aceste idei, care erau în atmosferă, pentru a spune aşa, la încheierea veacului trecut, au putut, totuşi, să fie precizate într-un chip definitiv. Travaliul acesta se datoreşte, în primul rînd, logicianului englez Bertrand Russell şi matematicianului german David Hilbert.

Hilbert făcuse observaţia că odată ce putem forma teorii matematice plecînd de la diverse grupuri de axiome—grupuri uneori contradictorii — înseamnă că elementul intuitiv nu influenţează structura unei astfel de teorii. Intuiţiile şi imaginile, care în mod accidental îngăduie să se desfăşoare o anume teorie, nu sînt, aşadar, obiectul matematicii. Astfel, propoziţiile matematice vor fi numai forme capabile să primească, la un moment dat, un conţinut. Acesta este studiul formal al matematicilor, care a încercat să ne dea o altă idee despre natura lor. Albert Einstein scrie, în acest sens: „Această concepţie modernă a axiomei purifică matematica de toate elementele străine şi împrăştie obscurităţile misterioase care altădată voalau fundamentele matematicilor. Chipul acesta de a prezenta lucrurile face de asemenea evident faptul că matematicile nu pot să afirme nimic, nici cu privire la reprezentările noastre intuitive, nici cu privire la realităţile materiale" [1]. Este, într-adevăr, evident că, dacă matematica se desfăşoară în afară de orice impresie sensibilă nu are să spună nimic în privinţa acestora. Butada lui Russell capătă, astfel, un înţeles deosebit: „Matematicianul este omul care nu ştie niciodată despre ce vorbeşte şi dacă ce spune este adevărat".

În felul acesta, David Hilbert izbuteşte să construiască întreaga geometrie euclidiană. Să considerăm, spune Hilbert [2], trei categorii de obiecte:

$A, B, C, \ldots$

$a, b, c, \ldots$

$\alpha, \beta, \gamma, \ldots$

Aceste obiecte vor reprezenta, mai tîrziu, cînd vom adăuga un conţinut teoriei pe care o vom construi, obiectele geo-

[1] A. Einstein, *Geometrie und Erfahrung*, Berlin, 1921.

[2] *Grundlagen der Geometrie*, Berlin, 1899.

metriei: primele, puncte; a doua categorie, drepte; a treia categorie, plane. Pentru desfășurarea teoriei, ele nu sînt decît obiecte abstracte ale gîndirii, sînt simple simboluri. Iată obiectele formale ale lui Hilbert. Axiomele hilbertiene ale geometriei euclidiene formale sînt repartizate în cinci grupe:

I_1—I_8: axiome de apartenență
II_1—II_4: axiome de ordine
III_1—III_5: axiome de congruență
IV: axioma paralelelor.
V_1—V_2: axiomele continuului.

(Se notează fiecare grup cu numărul latin al lui și cu cifrele arabe, care arată cîte axiome are grupul respectiv; de pildă I_1—I_8 înseamnă axiomele primului grup, în număr de la 1 la 8 adică opt în total.)

Astfel, ceea ce în mod obișnuit spunem prin propoziția „punctul A se găsește pe dreapta a" este în fond o relație fără conținut: A aparține lui a. Dacă introducem un simbol, de exemplu $\in$, pentru relația de apartenență, această propoziție se exprimă:

$$A \in a.$$

În felul acesta se pot scrie cele cinci grupuri de axiome; avem niște simboluri date și niște relații simbolice.

Raționamentul va conduce de la relațiile simbolice date la alte relații noi.

David Hilbert reușește, în ale sale *Fundamente*, să construiască formal o teorie, care, apoi, dacă acordăm obiectelor $A, B, C, \ldots\ a, b, c, \ldots, \alpha, \beta, \gamma \ldots$ interpretările intuitive de puncte, drepte și plane și, tot astfel, relațiilor formale axiomatice, reprezintă tocmai geometria euclidiană.

Metoda axiomatică arată că orice teorie matematică este construită în felul acesta, independentă de orice semnificație concretă. O teorie matematică e doar o structură și de aceea se și poate ca o aceeași teorie să se aplice la domenii de fapte diferite. De pildă, teoria lui Fourier asupra căldurii și propagării ei poate fi aplicată atracției, dacă se înlocuiește în formule temperatura prin potențial și scăderea de temperatură prin forță. Bjoerkness a arătat că formulele fenomenelor electrice și acelea ale fenomenelor hidrodinamice sînt în forma lor, invers analoage. O mulțime de astfel de exemple

pot fi date, în fizica-matematică, sau chiar în matematicile pure. În geometria proiectivă teoremele rămîn adevărate dacă se fac anume înlocuiri de obiecte. Geometria spațiului punctual este identică formal cu geometria sferelor datorită lui Sophus Lie etc.

La acest rezultat trebuie să adăugăm încă pe acelea obținute de logicienii matematicieni. Bertrand Russell a constituit în mod formal, ca un sistem matematic, logica tradițională, bivalentă. Propozițiile logice sînt și ele constituite independent de conținut; sistemul logic russellian formează un sistem matematic cu axiomele și teoremele lui exprimate simbolic. După cum am văzut, nu numai logica veche bivalentă e posibilă, ci o mulțime de logici, care sînt, dealtfel matematic exprimate, formînd sisteme matematice valabile, un corp de simboluri susținute numai de relații. Și logica este văzută în acest cadru de idei plurală și axiomatică; logicile polivalente, logica lui Łukasiewicz, a lui Brouwer-Heyting, a lui Church etc., sînt sisteme formale matematice. Ca fiecare sistem matematic acestea pleacă de la un grup de axiome, din care se deduce, pe baza logicii admise axiomatic, grupul de propoziții derivate.

Putem să luăm oricare din logici ca mijloc de derivare: fie logica bivalentă, fie o logică trivalentă, sau tetravalentă etc. Pînza de relații a unei teorii matematice se țese, pornind de la axiome, pe baza unei anume logici. Structura unei teorii matematice este dată de logica particulară utilizată. Așadar, această structură reprezintă o structură logică. Aceasta este contribuția lui Bertrand Russell, și el a încercat, împreună cu matematicianul A. Whitehead, să exprime, în cele trei volume ale lucrării lor *Principia Mathematica*, principalele teorii matematice, în mod pur logic [1]. O teorie matematică nu este, în felul acesta, decît o structură logică, și ea înfățișează această structură într-un mod particular. Ca și cum am prinde imaginea logică — structura logică pură — pe oglinzi de curburi variate.

---

[1] De fapt, autorii își propuseseră să prezinte întreaga matematică în forma aceasta simbolică. În cele trei volume apărute (1910—1913) ei au expus logica matematică, teoria mulțimilor ca fundament al aritmeticii. Al patrulea volum trebuia să fie închinat geometriei, dar nu a mai apărut.

Vom mai spune, în treacăt, că prin aceasta se elimină și obiecția că matematica este esențial cantitativă și nu poate surprinde calitatea; era obiecția adusă, cu mare strălucire, e drept, de Henri Bergson și de toată școala antiintelectualistă. Însă, dacă matematica este o structură pur logică, ea nu mai are să se ocupe de cantitate; logicile matematizate nu fac uz, în nici un fel, de noțiunea de cantitate. Studiul cantității nu aparține decît în mod particular matematicilor, adică atunci cînd intenționăm precis să ne ocupăm de relațiile cantitative dintre lucruri.

* * *

După cum am văzut, o teorie matematică se poate constitui înainte și dincolo de experiență. Putem gîndi matematic, în mod nelimitat, toate fețele posibile ale lumii. Aceasta este desigur semnificația aforismului lui Wittgenstein, că nu putem gîndi nimic nelogic: „*Wir können nichts Unlogisches denken weil wir sonst unlogisch denken müssten*". Nu este o neputință sau o limitare a gîndirii omenești, ci definiția libertății de a gîndi absolut orice structură. Dincolo de această libertate totală în domeniul gîndirii științifice, nu mai e nimic. „*La pensée n'est qu'un éclair, au milieu d'une longue nuit* — scrie Poincaré — *mais c'est cet éclair qui est tout*".

Ce se întîmplă cînd, într-un domeniu de fenomene, aplicăm o teorie? S-ar părea că, în modul acesta, noi *cunoaștem* structura care îmbrățișează acele fenomene. Ceea ce este considerat fundamental greșit. Am văzut că Poincaré a susținut că se poate lua ca punct de plecare, pentru a îngloba faptele respective într-o teorie, propoziția „pămîntul nu se învîrtește". Teoria creată ar fi însă mai puțin comodă. În orice domeniu de fapte am putea pleca de la alte axiome și să le aplicăm o altă structură matematică. Care este atunci structura faptelor? ***A aplica o teorie unui sector al naturii nu înseamnă a descoperi adevărata structură a acelui sector.*** Cunoașterea noastră este exprimată de teoria matematică respectivă și aplicarea ei la fenomenele naturii este un procedeu practic, o chestiune empirică, care nu determină modalitatea cunoașterii.

Cu alte cuvinte, lumea fizică ne dă informaţii, există însă o cunoaştere matematică care ne permite să maniem natura şi să prevedem. Dintre toate cunoştinţele noastre matematice, alegem în fiecare caz, pe acelea care ar putea să ne servească mai bine şi le aplicăm. Cunoaşterea matematică organizează datele. În această cunoaştere îşi poate găsi loc orice grup de fapte. Ea a devenit atît de vastă, exprimînd tot ceea ce este posibil ştiinţific, încît nu există domeniu fenomenal în care matematica să nu poată fi aplicată. Este adevărat însă că faptele ne pot sugera şi ele ce teorie trebuie construită. Aşa, de exemplu, istoriceşte vorbind, teoriile fizico-matematice s-au născut pentru a exprima ordinea logică a faptelor.

S-a văzut din cele ce am relatat că accentul cunoaşterii ştiinţifice este pus pe teorie şi nu pe fapte. Acuzaţia că ştiinţa nu ne procură decît cunoştinţe de ordin experimental nu priveşte stadiul ştiinţei actuale, ci doar pe acela pregătitor al secolului al XIX-lea.

Punctul acesta de vedere a dominat perioada dintre cele două războaie mondiale şi cei mai mari savanţi ai acestei epoci l-au adoptat, într-o formă mai mult sau mai puţin teoretică, cum ar fi Albert Einstein sau Werner Heisenberg etc. Această concepţie, care în sensul ei prim şi strict a fost denumită empirism logic sau neopozitivism, a suferit în această formă, din cauza unor exagerări în a schematiza problemele, unele critici sau amendări ulterioare, uneori foarte sofisticate, atît dinăuntru cît şi din afara formalismului şi procesul continuă.

Direcţia aceasta a cercetării logice, filosofice, ştiinţifice a avut însă şi un rezultat pozitiv, acela de a încuraja un raţionalism fundamental, o analiză logică a limbajului şi o analiză matematică a logicii. S-au obţinut unele rezultate care sînt valabile în orice poziţie filozofică am accepta, chiar dacă unele din aceste teze nu mai sînt considerate suficiente pentru a explica total procesul şi structura ştiinţei.

* * *

Mai rămîne să ne ocupăm şi de semnificaţia faptelor, în acest cadru de idei, de metoda experimentală şi de sensul ei.

Un fapt este un dat şi el este enunţat de propoziţii care au un conţinut. Dar o asemenea propoziţie poate să reprezinte bine sau rău un fapt. Între propoziţiile noastre şi realitatea fizică se stabileşte o corespondenţă univocă, cum spune Schlick: dacă unui enunţ propoziţional îi corespunde un fapt, spunem că acel enunţ este adevărat, dacă nu-i corespunde nici un fapt, spunem că este fals. Enunţînd o propoziţie avem posibilitatea să o confirmăm sau să o infirmăm, pe scurt să o verificăm. Se poate atunci spune că adevărul sau falsitatea unei propoziţiuni se reduc la posibilitatea ei de verificare.

Dacă o propoziţiune este astfel enunţată încît ea nu poate — prin definiţia ei — să fie verificată niciodată, cu alte cuvinte, nu poate să fie declarată niciodată adevărată sau falsă, acea propoziţie nu are nici un sens. Dacă alcătuim, aşadar, enunţuri care, prin natura lor, nu sînt susceptibile de verificare, atunci acele propoziţii nu reprezintă nimic din punct de vedere al unei teorii ştiinţifice; ele sînt propoziţii aparente, voind să dea impresia că ascund un conţinut, dar în fond, neavînd nici unul. Iată cum a fost formulată această chestiune de autorul citat: „Sensul unei propoziţii stă în verificarea ei". Noi vom adăuga: în posibilitatea ei de verificare. Cu alte cuvinte, o propoziţie trebuie astfel construită pentru a avea un înţeles încît să fie posibilă verificarea ei, stabilirea adevărului sau falsităţii ei, chiar dacă această verificare nu poate fi realizată în mod efectiv în prezent sau într-un viitor apropiat.

Ştiinţele experimentale au inventat metode şi au creat instrumente de verificare a acestor propoziţii, metode care îngăduie să se verifice o afirmaţie într-un mod sistematic, din ce în ce mai precis. În aceasta constă marea cucerire a spiritului ştiinţific. Toate propoziţiile ştiinţifice sînt virtual verificabile, adică, capabile să fie declarate adevărate sau false. Cînd se declară falsă o propoziţie înseamnă că ea nu corespunde realităţii fizice, adică domeniului ştiinţei. Aceasta revine la a spune că putem avea informaţii precise despre faptul respectiv, aşa cum este, pentru a putea înlătura propoziţia enunţată, sau că cercetările sugerate de propoziţia

noastră ne-au condus la altă descriere a faptului decît aceea dată de propoziția respectivă.

Chiar și eroarea e fructuoasă în științe, este creatoare, fiindcă ea naște o mai bună reprezentare a faptelor. Însă reprezentarea propozițională a faptelor nu reprezintă cunoaștere, ci simbolizarea unor date. Metodele experimentale nu urmăresc decît să stabilească o congruență, din ce în ce mai strictă, între propoziții și fapte. Primitivul, neavînd la dispoziție mijloacele științelor pozitive, afirmă la întîmplare; enunțurile sale reprezintă greșit datele sensibile și de aceea, în general, sînt false. De pildă, un primitiv va spune că, în momentul eclipsei, luna e mîncată de vîrcolaci. Omul de știință va descrie faptul ca fiind intrarea astrului mort în umbra pămîntului. Acesta din urmă a putut mai întîi să aducă o preciziune în descrierea sa, pe baza cunoașterii matematice teoretice. El a aplicat legea newtoniană și legile lui Keppler la o structură matematică pură, o cunoaștere abstractă a priori, unor fapte, și a reușit să le reprezinte mai bine. Am putea afirma însă că structura mecanică a sistemului solar este newtoniană, că ea este o realitate? Nici un om veritabil de știință nu și-ar permite o asemenea afirmație. Ca dovadă, Einstein a propus o altă structură (geometrică).

Putem să conchidem că în raportul dintre fapte și cunoașterea teoretică, matematică, aceasta din urmă ne îngăduie reprezentări mai bune ale faptelor. Noi ne putem reprezenta și descrie mai bine natura. Structura reală a naturii nu vine în discuție.

Așadar, pentru ca o propoziție particulară, care înfățișează un conținut, să aibă un sens, trebuie ca ea să implice o verificare; nu am zis de ordin experimental, deși pînă astăzi nu s-a descoperit decît această metodă, pentru a lăsa posibilitatea deschisă pentru orice alt mod de verificare. Nu interesează modalitatea verificării, ci numai existența unei asemenea modalități, care trebuie dată odată cu o propoziție particulară. Există însă și propoziții reprezentînd unele idei filosofice care se constituie în așa fel, că ele exclud prin definiție orice verificare, exclud, adică, posibilitatea noastră de a le declara adevărate sau false. Asemenea propoziții nu sînt considerate cu sens, din punct de vedere știin-

ţific, fiindcă nu pot fi confirmate, pe nici o cale cunoscută. Ştiinţa poate accepta orice mijloc de verificare, dar acesta trebuie oferit odată cu enunţul respectiv. Dar, dacă se poate face aşa ceva, studiul propoziţiei, determinarea adevărului sau falsităţii ei devine atunci o chestiune ştiinţifică, fără a presupune că metoda de verificare e pur experimentală.

* * *

Ajungem, astfel, să ne întrebăm ce rol este rezervat filosofiei? Definiţiile cele mai complicate şi cele mai simple s-au dat acestei discipline. Chestiunea importantă este de a-i determina cadrul în care se poate desfăşura. Toate propoziţiile care poartă în sînul lor un sens sînt acelea verificabile. Dar acestea sînt propoziţii cu care se ocupă ştiinţa în diversele ei compartimente. Edificiile teoretice sînt construite de matematici. Atunci care este, prin eliminare, sarcina filosofiei? După oamenii de ştiinţă de azi ar fi numai analiza propoziţiilor ştiinţelor pozitive şi a structurilor matematice. Cu alte cuvinte, obiectul filosofiei ar fi analiza teoriilor ştiinţei, în general. Filosofia nu ar mai putea avea sarcina de a construi, ci de a analiza construcţiile, ea nu mai poate fi o teorie, ci o activitate. Dealtfel, în timpul nostru, numărul lucrărilor de filosofia ştiinţei — din păcate făcute, în general, de cei ce nu cunosc tehnica filosofică — depăşesc pe cele de filosofie propriu-zisă.

Ştiinţa este privită ca o fotografie logică a realităţii. Cînd ea este experimentală, imaginile oferite reprezintă lumea fizică; cînd e matematică, imaginile ei reprezintă lumea gîndirii. Filosofia la rîndul ei priveşte de la înălţime lumea obţinută de ştiinţă. Ca şi cum spiritul omenesc ar fi un aparat optic cu două obiective: unul care micşorează, limitează şi studiază pe sectoare realitatea fizică sau abstractă, şi care e ştiinţa; altul, care adună stereoscopic toate imaginile obţinute astfel, le suprapune, pentru a le face să se completeze unele pe altele, şi care este filosofia.

Gînditorii contemporani — în special matematicienii — au ajuns la concluzia că nu e cu putinţă un sistem filosofic (matematic) deoarece dacă acesta are o structură matematică, sau, dacă are un sens verificabil, aparţine ştiinţei.

Această „filosofie științifică" a fost preconizată de Bertrand Russell și de Ludwig Wittgenstein.

Iată ce scrie Russell: „Cele mai multe filosofii au fost construite pînă acum dintr-un bloc, în așa chip că, dacă nu sînt în întregime adevărate sînt în întregime false și nu pot servi de bază cercetărilor ulterioare. Numai acestei situații se datorește faptul că filosofia nu a progresat; contrar științei, fiecare filosof original a fost obligat să reînceapă de la început, fără a putea adopta nimic sigur din opera predecesorilor. O filosofie științifică va opera parțial și prin tatonări, ca toate celelalte științe; înainte de toate, ea va putea inventa ipoteze care, chiar cînd nu ar fi pe deplin adevărate, vor rămîne fecunde, după ce au fost rectificate cum trebuie. Posibilitatea de a ajunge adevărul prin aproximații succesive este, mai mult decît orice altceva, sursa triumfurilor științei; a face să participe filosofia la această posibilitate va însemna să asigurăm metodei un progres a cărui importanță nu va putea fi exagerată" [1].

Deci dacă s-ar putea construi un sistem format din propoziții dincolo de orice experiență, structura lui matematică ar fi particulară, deoarece orice sistem căruia i se poate atribui o coerență, o structură, nu este decît un sistem particular, după cum am văzut.

Se vede de ce culturile orientale, care pleacă de la un sistem metafizic principial, nu pot fi considerate decît culturi particulare.

Există însă și astăzi filosofii autonome și vom vedea necesitatea lor; gînditorii respectivi au poziții particulare, exprimînd concepțiile lor subiective. Fiecare din ei încearcă să contribuie la progresul gîndirii omenești. În această modestă poziție a gîndirii noastre, noi am recunoscut puterea și măreția activității spiritului, fiindcă el nu creează decît prin colaborare și întregire. Gîndirea este puțin lucru, dar acesta este totul. Într-adevăr, Poincaré avea dreptate: *„c'est cet éclair qui est tout"*.

* * *

[1] B. Russell, *La méthode scientifique en philosophie* (trad. franc. Payot, 1932).

Ideea că tipul oricărei teorii, deci și a celor filosofice, este matematica, se găsește la începutul epocii moderne, odată cu Descartes. El întrevedea această *Mathesis Universalis*, care se va dezvolta după modelul geometriei și care, de fapt, va fi adevărata filosofie. El nu și-a înfățișat concepțiile în felul acesta, dar, dintre marii cartesieni care i-au urmat, Spinoza i-a expus filosofia în mod geometric în lucrarea *Renati Descartes principia philosophiae more geometrico demonstrata* (Amsterdam, 1663). Nu numai atît, dar el a scris opera lui majoră — *Ethica*, demonstrată în mod matematic *(more geometrico)*. Această lucrare se prezintă ca o adevărată teorie matematică: pleacă de la definiții, postulate, axiome și, pe cale de deducție, stabilește „teoremele" ei.

Ideea aceasta de „a geometriza" filosofia a ghidat pe mulți gînditori de atunci încoace, și însuși Kant în *Kritik der reinen Vernunft* (Riga, 1781) ia ca model al științei, matematica, și încearcă să vadă dacă metafizica se poate înfățișa ca știință. Concluzia lui este negativă. Dealtfel, pentru a-și expune ideile mai sintetic, el a scris o altă lucrare mai mică, intitulată *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können* — „Prolegomene la orice metafizică viitoare care va putea să se înfățișeze ca știință" (1788). După Kant, dominația științei și mai ales a tipului ei teoretic, matematica, nu a încetat să se exercite asupra gîndirii europene, astfel că s-a ajuns la tipul de a face o filosofie științifică, sau a științei, așa cum am arătat mai sus. S-a încercat să se prezinte unele concepții direct, în formă axiomatică, cum ar fi încercarea lui Heinrich Scholz, *Metaphysik als strenge Wissenschaft* (Köln, 1941) și multe alte lucrări, ca aceea a lui J. M. Bochenski, *Was ist Autorität?* (Freiburg, 1972). Ba mai mult, am putut întîlni chiar axiomatizări formalistice în domeniul teologiei... Nu toată lumea procedează cu o rigoare matematică, dar orice expunere implică o schemă formală logică și este ușor de depistat locul unde o asemenea expunere a călcat regulile logice. De exemplu, logicianul Rudolf Carnap a analizat

în felul acesta unele pasaje din Heidegger asupra neantului arătînd lipsa lor de sens[1].

Problema gravă care se pune în raport cu această situație, în care filosofia ar avea un rol secundar față de știință, este următoarea. Logicienii formaliști au construit logica în mod riguros: structura logico-formală aparține intrinsec oricărei expuneri de idei sau de propoziții și oricine o calcă este în eroare. Dar asemenea construcție a matematicii sau a logicii nu face nici o presupunere asupra modului cum au fost obținute axiomele de la care se dezvoltă o teorie. Baza teoriei este convențională, numai construcția ei este strîngentă. S-a atașat de către oamenii de știință contemporani, în general, un punct de vedere empirist sau logico-empirist: propozițiile de la care plecăm sînt date de simțurile noastre sau de prelungirile lor, aparatele de laborator. Dar acesta este un punct de vedere *particular*. Și mai cu seamă știința este mult mai complexă decît exprimă această concepție. De pildă, ipoteza scurtării dimensiunilor unui corp în raport cu viteza lui, acceptată de teoria relativității, nu este o observație experimentală, ci o ipoteză neverificabilă. Aș putea să dau încă o mulțime de exemple din fizică, din care se poate vedea că axiomele admise — adică tocmai ce este esențial într-o teorie — nu sînt examinate de știință iar analiza lor logică nu privește decît raportul lor reciproc.

Problema esențială este însă ignorată: ce ne determină să admitem o anume axiomă? Punctul de vedere empirist este insuficient, iar acela logico-matematic nici nu pune problema. Acesta studiază grupul de axiome, odată dat, și impune unele condiții logice care sînt valabile indiscutabil, dar baza rămîne convențională. Este partea slabă a teoriei științei. Matematica nu poate fi decît o metodă, o metodă funcțională desigur, dar, ca atare, nu poate da toate răspunsurile la întrebări. Este poarta deschisă pentru filosofie.

Aceste considerații au făcut pe mulți gînditori contemporani să apeleze și la alte modalități ale intelectului, pentru a putea explica acceptarea unor idei sau propoziții.

---

[1] R. Carnap, *Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache* („Erkenntnis", II, 1931).

Astfel, Henri Bergson [1] a apelat la o intuiție *sui generis* (fără să o definească suficient) care pune individul în posesia unor cunoștințe în mod direct. Edmund Husserl [2], care și-a început cariera ca matematician, a ajuns la o concluzie analoagă, dar mult mai bine elaborată, după care intelectul este dotat cu „o intuiție eidetică", o intuiție a esențelor, care îi procură idei și propoziții printr-o „evidență". În sfîrșit, vom mai cita pe elevul lui Husserl, Martin Heidegger [3], care, acceptînd „evidența fenomenologică", merge într-o altă direcție, care va fi denumită „hermeneutică", în sensul că analiza unei idei sau unei propoziții, făcută din diverse puncte de vedere, duce la „vederea" ei, la scoaterea ei din „ascundere".

După cum vedem, punctul de vedere logicist este necesar dar nu suficient pentru a face o teorie filosofică. El lasă deschisă posibilitatea specific europeană de a construi oricîte teorii și în filosofie. Aceasta este o bogăție intelectuală indiscutabilă, dar naște întrebarea ineluctabilă: la ce servește varietatea indefinită a acestor concepții filosofice? Răspunsul este dat chiar de problemele filosofice atacate: necesitatea permanentă a intelectului uman de a depăși înțelegerea succesivă și principial limitată a realității, printr-o privire de ansamblu din care să reiasă însuși sensul existenței. Nu este vorba deci de logicitatea problemelor, dacă ele se pot pune sau nu, ci de o constatare *de facto*, că ele există.

---

[1] H. Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience* (Paris, 1889). Bergson și-a dezvoltat aceste idei și în alte lucrări ulterioare.

[2] E. Husserl, Ideen zu einer reinen Phänomenologie (Halle, 1913).

[3] M. Heidegger, *Sein und Zeit* (Halle, 1927), precum și multe alte scrieri ulterioare acesteia, în care și-a dezvoltat pe larg concepția lui.

X.

O CULTURĂ DE TIP ŞTIINŢIFIC

Pentru savanţii de astăzi a devenit aproape de la sine înţeles că acolo unde este posibil trebuie să fie ajutaţi chiar şi savanţii care aparţin unor ţări duşmane.

W. HEISENBERG

Analiza noastră ne-a înfăţişat caracterul heracleitic al culturii occidentale, cultură care, istoriceşte, a fost în permanentă prefacere. Spiritul european şi-a dat măsura maximă în ştiinţă, disciplină în continuă şi progresivă schimbare şi completare, prin natura ei.

Ştiinţa nu poate, prin definiţie, să se oprească vreodată; ea nu vieţuieşte decît atît timp cît este susceptibilă de perfecţionare. Un adevăr definitiv nu poate aparţine ştiinţei. Ştiinţa ilustrează, astfel, spiritul esenţialmente heracleitic al culturii noastre şi tot ea dovedeşte că Occidentul nu poate ieşi din torentul curgerii veşnice. Cum dar s-ar putea ca Occidentul să-şi găsească un echilibru, cum ar fi posibilă armonizarea lui? Care este punctul arhimedic pe care să se poată el rezema? Orientul are tradiţia lui; el are adevărurile sale absolute care structurează dar, în acelaşi timp, încremenesc cultura Soarelui-Răsare. Cum este posibilă o tradiţie pentru Occident care nu poate însemna un sistem de idei definitiv şi absolut?

Această tradiţie este totuşi posibilă, ea există şi este marele miracol al ştiinţei, care a izbutit şi izbuteşte, în acest haos occidental, să întrunească spiritele de elită într-o aceeaşi unitate. Este unitatea efortului omenesc pe care a reuşit să o impună, în mod natural şi instinctiv, cercetarea ştiinţifică. Nu în principii şi în adevăruri stă însă această unitate, ci în

direcția, în sensul pe care-l imprimă tuturor energiilor, unindu-le într-un mănunchi. Un om de știință nu poate face abstracție de cercetările celorlalți oameni de știință de pînă la el. Chiar în timpul celor mai mari antagonisme dintre popoare, știința rămîne, prin forța ei de neînlăturat, aceeași, la Londra, la Berlin, la Tokio, sau la New-York. Newton nu este om de știință numai pentru englezi, ci și pentru ruși, chinezi etc., după cum la Universitățile din Regatul Unit nu se pot nesocoti savanții germani. Spiritul științific a pătruns în mod instinctiv, aș spune, mai mult sau mai puțin complet, și în alte domenii, ca un reflex al mentalității create: în studiul literaturilor, al artelor, limbajului etc., și un schimb permanent, o osmoză continuă are loc între toate creațiile omenești. Este clar că el tinde a unifica, nu ideile, aceasta nu este posibil, ci eforturile, modalitatea lor, printr-o cooperare din ce în ce mai vastă. Prin știință omul și-a descoperit puterea și neputința lui, măreția și limitele posibilităților lui. Prin știință i s-a revelat, prima dată, scopul creator al energiilor spirituale și materiale, atunci cînd colaborează. Prin știință utilizăm tot ce s-a făcut pînă la noi, și ce se face odată cu noi. Toată munca omenirii stă la dispoziția unui om de știință, și aceasta nu este puțin lucru. În loc să se înconjoare de ziduri chinezești și să caute, pe propria și neputincioasa sa răspundere. Adevărul, omul de știință angajează, în propria-i cercetare, responsabilitatea întregii umanități. El a renunțat prin aceasta la speranțele romantice și iluzorii de a face ceva numai prin sine însuși. Un om de știință creează numai prin această colectivitate. Savantul nu-și aparține; prin el se exprimă efortul a generații întregi de cercetători; prin individ omenirea întreagă creează.

* * *

Știință s-a făcut în toate epocile și în toate culturile. Grecii posedau o frumoasă știință matematică și fizică. De la Thales la Arhimede și Apollonios se poate urmări evoluția geometriei, aritmeticii, fizicii, astronomiei, pînă la Eudoxos din Knidos, Philolaus, Hiparh, Ptolemeu, Heron și Diofante. Un moment, elanul științific este oprit de Evul Mediu, pentru ca apoi, arabii să reintroducă în Europa știința gre-

cească, sporită de cercetările proprii ale unui Alkhwarismi, Alkhaijâmi, Al Bâttâni sau Nasîr Eddin. Dar se poate găsi o știință chiar în India sau în China. India ne oferă cel puțin patru nume de matematicieni celebri: Aryabhata, Brahmagupta, Bhaskara, Ramanujan. În sistemul hindus *(darśana) Sāṃkhya*, se găsește o doctrină fizică calitativă; *Vaiśeṣika* profesează un fel de atomism etc. Și China avea o știință, care, în ordinea materială, dăduse descoperiri relativ importante, regăsite cu alte mijloace, astăzi. Dar China mai avea o știință a numerelor cu totul particulară, vastă și plină de semnificații metafizice. Este curios însă faptul că în India, în China, la arabi sau la greci, știința plafona; nicăieri ea nu a putut trece stadiul în care se afla știința europeană în Evul Mediu. Pentru ce? Răspunsul este foarte simplu și se găsește, mai cu seamă, în deosebirea modalității științei moderne, față de științele celorlalte culturi. Nici China, nici India, nici arabii și mult timp nici grecii nu au izbutit să realizeze o gîndire absolut liberă. În fizică sau în chimie, în fiziologie sau în matematică, mitul se îmbină cu adevărul, fantezia cu realitatea, inexactitatea cu exactitatea. Pytagora face din matematică elementul real al lumii. Numărul, de exemplu, este însăși forma și materia lucrurilor. Pytagoricienii făceau corpurile fizice cu numere, cum spune Aristotel, „lucruri care sînt grele și ușoare cu lucruri care nu sînt nici grele nici ușoare". Nici mai tîrziu, în timpul unui Euclid, grecii nu au renunțat la substanța mitică atribuită adevărului și chiar Europa Evului Mediu sau a Renașterii a păstrat unele din aceste idei. În același mod, India a cunoscut unele adevăruri matematice sau fizice, dar le-a considerat ca marile arcane magice cu care ar putea stăpîni lumea. În știință, hindușii ca și chinezii, arabii ca și grecii, celebrau misterul. Știința lor era mai misterioasă decît neștiința lor. Gîndirea hindusă sau chineză, arabă sau medievală nu au cunoscut cultul adevărului numai pentru adevăr, pe care grecii l-au sugerat Renașterii și care avea să ducă la o mutație intelectuală totală. Chimia hindusă, chineză etc. este o alchimie; matematica lor este o metafizică; astronomia o astrologie. Numai în ultima fază a ei, cultura grecească începe să studieze fenomenele în mod independent. Acesta este spiritul științific, care se năștea,

şi care avea să se impună Occidentului. Spiritul ştiinţific trebuie să fie liber şi dezinteresat; acolo unde primează alte concepţii, care determină cercetările de tip ştiinţific, ştiinţa nu mai are libertatea de a cerceta. Spiritul ştiinţific nu constă, dar, în găsirea unor adevăruri, ci în modalitatea cercetării lor. Modalitatea aceasta exprimă, prin necondiţionarea ei de nimic din afară, libertatea absolută a spiritului omenesc.

Este adevărat că vechile culturi nu au putut să realizeze o ştiinţă veritabilă şi fiindcă le-a lipsit spiritul de colaborare creatoare; colaborarea a fost posibilă numai prin creaţiile tehnice ale ştiinţei, care au putut face prezente, în timp şi spaţiu, toate rezultatele obţinute de cercetători, separaţi în timp şi spaţiu. Ştiinţa creşte prin propriile ei opere, prin sine însăşi. Spiritul ştiinţific creează însă condiţiile de colaborare, adică acele condiţii prin care el se poate realiza progresiv. Şi s-ar putea vorbi, astfel, de o creaţie continuă a spiritului ştiinţific, care pentru a-şi întreţine existenţa, pentru a nu se autodizolva, se autocreează în fiecare clipă, se secretează singur...

* * *

Ştiinţa are, aşadar, un caracter tradiţional: ea nu poate trece peste ce s-a făcut în trecut. Dar ţinînd seama de ceea ce a fost, ea nu se opreşte decît o clipă, pentru a determina ce va fi. Ştiinţa îşi creează viitorul pe fundamentul trecutului. Ea se naşte din propria ei moarte. În vechile culturi orientale, spiritul priveşte numai în trecut, el trăieşte în ceea ce a murit. Ştiinţa are viziunea în continuă prefacere; privirea ei se întoarce spre a vedea ce a lăsat în urmă şi, prin aceasta, ce va lăsa în urmă în viitor.

Două viziuni întoarse, una a nemişcării, alta a vieţii şi a schimbării.

Acuzăm, în general, Occidentul de lipsă de tradiţie. Există totuşi o tradiţie, după cum am văzut, ea este ştiinţa însăşi, care, pentru a se face, are nevoie de toată istoria ei. În acest marş colosal, ea însufleţeşte întreaga umanitate într-o mişcare de proporţii cosmice.

Ceea ce putem spune este că Europa nu şi-a căutat tradiţia tocmai acolo unde trebuia să o găsească, în propria ei creaţie.

În Orientul care nu se mișca, colectivitatea nu putea fi mai mult decît era, de aceea toate metodele mistico-religioase orientale privesc numai eliberarea, mîntuirea sau progresul individual.

Pentru știința occidentală nu există Thales din Milet, Heraclit din Efes, Galileu din Pisa, sau Heisenberg din Leipzig; nu există decît o singură ființă, această umanitate care aleargă însetată de adevăr.

În acest spirit științific, care constituie tradiția, trebuie să se organizeze cultura occidentală pentru a ajunge la maturitatea și echilibrul ei.

A trebuit să cercetăm Orientul pentru a ne da seama că Occidentul are un spirit tradițional efectiv, capabil să organizeze lumea. Atît de adevărat este că, uneori, pentru a vedea mai bine trebuie să vezi mai de departe...

* * *

Cultura Occidentului nu va putea, așadar, să constituie o unitate de idei, niciodată, dar va putea — și în acest sens se dezvoltă ea, prin spiritul științific — să alcătuiască o unitate de energii. Această unitate heracleitică, destul de bizară, este proprie spiritului occidental și istoria nu cunoaște încă, pînă acum, o alta. Ne aflăm în fața unei culturi care este abia în faza tinereții sale, căutîndu-și propriile ei coordonate. Spiritul științific nu a izbutit să cucerească complet toate domeniile și toate inteligențele. Am introdus știința în școlile cele mai elementare, am răspîndit-o și vulgarizat-o, dar, ceea ce nu s-a observat este că nu rezultatele științifice sînt atît de importante, cît spiritul în care ele au fost obținute. S-ar putea ca rezultatele științifice ale unui moment să parvină pînă la ultimul om; nu este sigur însă că Occidentul își va găsi atunci echilibrul, fiindcă ceea ce unifică nu sînt realizările, ci mai curînd spiritul care le cucerește, metoda prin care sînt obținute. Om de știință autentic nu este acela care le fabrică, ci acela care își poate detașa inteligența de orice constrîngere, care se poate așeza dincolo de orice condiționare, pentru a nu fi sclavul nici unei condiții, nici chiar al adevărurilor sale...

Cînd Occidentul va fi cucerit pentru fiecare individ, acest lucru minim, care este spiritul de detașare, de colabo-

rare, de cercetare dezinteresată dar sistematică, unitatea Europei va fi un fapt împlinit. Aceasta înseamnă cîştigarea libertăţii complete de gîndire şi acesta este spiritul ştiinţific.

Occidentul a răspîndit rezultatele ştiinţei şi a profesat mai puţin modalitatea spiritului ştiinţific. A poseda realizări ştiinţifice nu este o bogăţie prea mare; dar a avea spiritul ştiinţific înseamnă posibilitatea de a te situa în faţa tuturor adevărurilor posibile. De aceea, oamenii care înfăptuiesc creaţii ştiinţifice pot să nu fie oameni de ştiinţă, ei pot să fie, pur şi simplu, tehnicieni.

Unele adevăruri ştiinţifice pot fi găsite şi în China şi în India şi chiar în Egipt. Dar nu poate fi găsit, în culturile respective, spiritul ştiinţific. Chinezul, hindusul sau egipteanul şi chiar vechii greci căutau adevărul la umbra misterelor. Isis, zeitatea voalată, tutela cercetările lor. Ştiinţa se făcea pe întuneric. Gîndirea actuală este prezidată de statua libertăţii, care străjuieşte întinderea nesfîrşită ca şi marea adevărurilor; dincolo de orizontul acestei libertăţi infinite nu se mai poate ascunde nimic.

Tehnicienii — aceştia sînt enorm de mulţi — aplică orb metodele ştiinţei şi ultimele ei rezultate, chiar şi în domenii abstracte. Există tehnicieni nu numai în sectorul creaţiilor materiale, ci şi în acela al celor teoretice; există tehnicieni chiar şi în matematici. Aceştia sînt toţi interesanţi şi necesari, dar uneori pot fi şi periculoşi pentru dezvoltarea culturii şi civilizaţiei.

Tipul de om grandios, pe care Renaşterea l-a întrevăzut, dar care nu există decît foarte rar, este tipul omului de ştiinţă. Prin această formulare nu vreau să înţeleg că tipul de om ideal, secretat mai mult implicit de cultura europeană, este un om care face ştiinţă în mod fatal. Pentru a avea această lărgime de spirit, care într-un mod ciudat semnifică însăşi adîncimea lui — această libertate completă — nu este necesar să ai în mînă instrumente, să studiezi, să faci matematică sau fizică. Desigur, Europa a realizat acest spirit mai mult în disciplinele ştiinţifice, dar spiritul liber este dincolo de orice preocupare particulară. Dacă i-am dat numele de „spirit ştiinţific", este pentru a-l lega de un fapt istoric, acela că în domeniul ştiinţei a luat fiinţă pentru prima dată într-un mod real, şi acolo poate fi descifrat mai uşor. Nu sec-

torul de investigaţii particulare interesează, ci acest spirit al savantului, despre care Claude Bernard spunea că „trebuie să fie liber, calm şi, dacă este posibil, să nu aibă, după expresia lui Bacon, ochiul injectat de pasiunile omeneşti“ [1]... Un asemenea spirit nu aparţine exclusiv unui om care cercetează matematic fenomenele naturii, ci poate fi şi al unui artist, al unui moralist, sau al unui conducător de mase. Din nefericire, abia în ştiinţă, şi sporadic şi aici, libertatea spiritului este o realitate. În *Republica*, Platon pune pe Socrate să afirme: „Atît timp cît filosofii nu vor fi regi în state ori cît timp cei care se numesc astăzi regi şi suverani nu vor fi cu adevărat şi temeinic filosofi, atît timp cît puterea politică şi filosofică nu se vor întîlni în acelaşi ins, atîta vreme cît o lege superioară nu-i va da în lături pe cei care se îndreaptă azi doar într-o parte sau alta, nu va fi leac, scumpe Glaucon, pentru state, nici — gîndesc — pentru speţa omenească, şi niciodată acest stat desăvîrşit, al cărui plan îl făurim împreună, nu se va putea naşte, nu va vedea lumina zilei“.

Aplicînd această admirabilă gîndire Occidentului, vom spune parafrazînd: Atît timp cît conducătorii statelor şi regii nu vor fi cîştigaţi de spiritul ştiinţific, o societate stabilă nu va putea fi realizată şi pacea nu va domni printre oameni; atît timp cît tipul de om nu va fi pentru oricine omul de ştiinţă în sensul explicat aici, cultura occidentală nu va putea ieşi din haosul ei şi spiritul european nu va fi unul.

Se impune, peste tot, specialistul; dar acesta este tehnicianul, este omul care practică ştiinţa, nu omul de ştiinţă. Tipul actual, pe care îl dă învăţămîntul occidental, este specialistul, omul capabil să lucreze, printr-o bună pregătire, într-o ramură oarecare. Acesta nu este savantul. Faptul acesta explică, dealtfel, şi frenezia creaţiilor tehnice, care, făcute pentru ele însele, pot constitui o deviaţie foarte periculoasă. Savantul nu poate avea superstiţii, dezinteresul este prima sa caracteristică. A-i da însă posibilitatea nelimitată a ştiinţei tehnicianului este a pune în mîinile unui copil comutatoarele electrice ale unei uzine.

[1] *Introduction à l'étude de la médecine expérimentale*, Paris, 1865.

Cultura europeană, de la Renaştere încoace, nu a realizat însă, în general, decît un om parţial şi exterior tipului ideal descoperit. Către această mică elită de spirite absolut libere se îndreaptă, totuşi, prin natura lui, Occidentul. Şi, într-un viitor, mai mult sau mai puţin apropiat, omul visat de Renaştere va lua locul omului haotic de azi.

* * *

Mai sînt două observaţii de făcut. Prin natura ei şi pe linia pe care o urmăreşte, cultura occidentală se adresează oricărui individ. S-ar putea spune chiar că îl solicită. Numărul mare de şcoli manifestă tocmai această tendinţă, specifică Occidentului, de a integra pe individ în cultură, de a-l face să participe la realităţile culturale. Această întreprindere, esenţial occidentală, de a ridica pe om la nivelul cultural al epocii, nu a fost, dealtfel, nici complet şi nici în cel mai bun sens realizată. Ceea ce ilustrează, încă o dată, faptul că sîntem, în fond, la începuturile culturii europene. Occidentul este într-adevăr tînăr şi, pentru motivul acesta, se mai pot aştepta de la el încă multe lucruri...

În spiritul Oriental, dimpotrivă, cultura era dată odată pentru totdeauna; ea nu avea nevoie pentru a spori de efortul individului, fiindcă ea nu creştea. În primul caz, cultura face demersul de a parveni omului, ea i se oferă. În al doilea caz, individul se oferă culturii, în eventualitatea că vroia să se realizeze spiritual; cultura îi ceda foarte greu, din cauza caracterului ei hermetic. Omul era singur cu Dumnezeul sau cu zeii lui, faţă în faţă. Pentru a parveni în lumea zeilor, orientalul avea nevoie de un travaliu supraomenesc asupra lui însuşi. Două poziţii, cu avantajele şi dezavantajele lor, fiecare, după cum rămîn, sau nu, exclusive. Două eforturi inverse pe aceeaşi verticală: unul de sus în jos, altul de jos în sus.

A doua observaţie este următoarea: spiritul ştiinţific fiind esenţialmente un factor de colaborare între diversele sforţări ale oamenilor urmează că el trebuie să considere culturile variate, care au existat în trecut sau există în prezent, ca fiind expresii ale unei aceleiaşi tendinţe: căutarea adevărurilor.

Occidentul ştiinţific nu poate, prin natura şi mentalitatea lui, să facă abstracţie de tot ce a făcut omenirea pînă

acum, chiar şi de acele epoci sau culturi cu mentalităţi deosebite. În felul acesta, colaborează nu fiecare individ cu umanitatea, ci umanitatea cu ea însăşi. Ca şi cum omenirea ar fi un singur individ; ca şi cum această fiinţă colosală ar exista concret în indivizi particulari, omenirea fiecărei culturi.

Cultura occidentală urmează să integreze în eforturile ei tot ce s-a făcut pînă la ea, după cum integrează tot ceea ce face în prezent sau se va face de acum încolo.

Prin descoperirea erorilor trecute, Occidentul poate înlătura propriile sale erori; prin descoperirea a ceea ce este valabil în alte culturi, Europa poate întregi adevărurile sale. Nu este posibilă altă cultură, de alt tip, în viitor, fiindcă oricare cultură face parte, prin definiţie, din cultura europeană, prin natura ei ea fiind deschisă tuturor valorilor.

Umanitatea îşi solicită propriul ei efort, după cum a solicitat pe al individului. Marea unitate a omenirii, din toate timpurile, este, printr-un spirit ştiinţific bine înţeles, posibilă. Şi această unitate, bizară şi complicată, imposibilă şi reală, poartă un nume: Occident.

XI.

SENSUL PROBLEMELOR

A voi să faci ca natura să fie cuprinsă în știință ar însemna să faci ca întregul să intre în parte.

HENRI POINCARÉ

Analiza științei în forma ei tipică și ideală, care este matematica, ne-a condus la încheierea că nu există în această viziune decît adevăruri — sau structuri — particulare, și că acestea formează nucleul cunoașterii de natură formală. Aplicînd această cunoaștere matematică în diverse domenii, atribuindu-i adică un conținut, nu facem altceva decît să ne sporim posibilitățile noastre de a descrie natura. Cu alte cuvinte, de fiecare dată cînd spunem că avem o cunoștință, ne aflăm în fața unei structuri particulare matematice. Axiomele noastre, care determină o teorie matematică oarecare, conturează, delimitează o structură logico-matematică, iar aceasta este aplicabilă pe o față a realității fizice. Un sistem matematic nu poate, prin natura lui, să exprime nimic integral. În libertatea sa absolută, gîndirea științifică pură se înfrînge singură, pentru a cunoaște. Dacă ar rămîne la sistemul creat, gîndirea s-ar închide, și-ar determina propria ei carceră, și-ar pierde libertatea. Dar ea creează la nesfîrșit, ridicîndu-se deasupra oricărui sistem, pentru a completa fiecare sistem prin altul și așa la nesfîrșit. Dacă ne oprim la o teorie, gîndirea s-a anchilozat; dacă depășim teoriile, într-o activitate febrilă a gîndirii, libertatea spiritului este din nou realizată. Gîndirea este o continuă activitate. Și, în mod paradoxal, atunci cînd formulează cunoștințe, ea se oprește, și s-ar părea că acestea iau naștere din

repausul ei. Dar ea renaște, prin propria ei forță, prin libertatea ei, pentru a continua jocul acesta ciudat, între cunoaștere-moarte, și între depășirea fiecărei cunoașteri, ceea ce formează tocmai viața ei.

Cunoștințele formează punctele de oprire ale gîndirii; în aceste puncte gîndirea nu mai este liberă, dar în continuul pe care îl formează ele, ea renaște, își recapătă propria ei vigoare, viața și autonomia ei. Progresul științei nu constă atît în găsirea unor teorii matematice extraordinare, care se aplică realului fizic, nu marile edificii, nu strălucitele construcții teoretice contează atît, cît mai ales faptul că ele sînt găsite inexacte de propriul lor creator, că vor trebui depășite, întregite prin altele tot de acesta, constituie momentul de progres, de libertate a gîndirii. În această chinuitoare fugă de propriile lui creații constă măreția spiritului omenesc. Prin aceasta el își învinge neputința, prin aceasta poate fi totdeauna mai mult decît în trecut. În acest joc infinit se desfășoară integral puterea gîndirii, care este autonomia ei, dincolo de orice teorie, de orice idee, de orice cunoștință.

Atunci, ce semnificație au problemele, soluțiile lor, ideile pe care le admitem la un moment dat, cunoștințele cu care ne îmbogățim? *Ele au un rol funcțional.* Orice cunoștință este numai un punct de reazem pentru gîndire; sprijinindu-se pe acesta, ea poate să-și capete un elan mai mare și să se depășească. Ideile nu sînt decît stațiile în care poposește vehiculul gîndirii pentru a se aproviziona în călătoria infinită pe care o are de făcut.

* * *

Dar mai este o latură a chestiunii, a cărei importanță nu va scăpa nimănui.

Am văzut că o teorie este, de fapt, o limitare, ceea ce numim „a cunoaște" înseamnă, în fond, „a limita". Ce limităm însă? Cunoașterea nu există înaintea procesului de limitare, prin acest proces am spus că ea se naște. Înainte de orice teorie ne găsim în fața ignoranței. Creația teoriilor mărginește, așadar, ignoranța noastră. Însă, cunoașterea stă în teoria matematică respectivă; și, grație ei, putem să ne orientăm, mai bine, în natură. O teorie matematică este, cum știm, doar o structură abstractă. Printr-un sistem matematic pur, limităm, așadar, ignoranța noastră.

Pe scurt, ceea ce numim cunoaștere este de fapt limitarea a ceea ce nu cunoaștem. Gîndirea științifică este cel mai bizar proces cu putință; ea stabilește continuu alte frontiere pentru ignoranță, căutînd să o micșoreze prin limitări din ce în ce mai vaste. Știința ne aduce, astfel, limitări continue ale neștiinței noastre. De aceea Claude Bernard avea să scrie acest gînd izolat, dar plin de semnificație: „Omul poate mai mult decît știe și adevărata știință experimentală nu-i dă puterea decît arătîndu-i că ignorează“ [1].

S-ar putea spune, totuși, că atunci cînd izgonim o parte din întunericul ignoranței, aflăm cunoștințe pozitive. Știința nu progresează însă direct, prin sporirea ei însăși, ci prin scăderea treptată a ceea ce nu știm. Este un progres invers, *à rebours*. Prin știință luăm cunoștință de neștiința noastră. Prin ea reușim să înlănțuim monstrul obscur, dar nu să-l ucidem. Prin știință nu adăugăm o rază la snopul de lumină pe care l-ar fi realizat omenirea pînă la noi, ci adăugăm efortul nostru la toate eforturile pentru a respinge mai departe tenebrele. Gîndirea științifică nu caută să obțină favorurile lui Ormuzd; ea nu recunoaște decît pe Ahriman, zeul întunericului, și cu acesta este în veșnică luptă. Ea știe că e de ajuns să înlăture complet întunericul pentru ca lumina să se facă, prin ea însăși, Astrul dătător de lumină pe care-l urmărește spiritul științific se găsește la infinit; de acolo și pînă aici nu este decît o mare de întuneric. Pentru a străbate oceanul tenebrelor, gîndirea a găsit un vehicul, singurul posibil, care potolește talazurile obscure, pe marea cea întunecată a ignoranței: este știința.

* * *

Toate acestea pot fi explicate teoretic, și cu aceasta ele vor impune încă o observație.

Dacă ar exista axiome adevărate, absolut adevărate, imuabile și eterne, cunoștința ar progresa, crescînd necontenit, de la ele înspre cunoștința integrală. Așa voia Descartes, prin evidențele lui, prin ideile clare și distincte, ceea ce constituia eroarea lui. Știm astăzi că nu există astfel de axiome, că nu există un punct arhimedic al cunoașterii științifice, dar undeva trebuie să ne oprim. Această nece-

[1] *Op. cit.*, p. 1.

sitate fusese descoperită de Aristotel pe o cale logică: ἀνάγκη στῆναι. Matematica a observat că putem să ne oprim oriunde pentru a construi o teorie; axiomele sistemului sînt arbitrare, dar sistemul este valabil (cu îndeplinirea anumitor condiții). Cînd ne angajăm în real cu o teorie matematică oarecare nu verificăm adevărul axiomelor, care sînt ale noastre, nu ale realității. Aplicăm numai o structură matematică naturii pe care o studiem în mișcările ei. Așadar, toate rezultatele obținute prin aplicarea matematicii la realitatea fizică nu sporesc, și nu pot spori, o cunoștință inițială. Atunci ce se petrece?

Înarmați cu această cunoaștere a structurilor, pătrundem într-un domeniu necunoscut, infinit, și-i aplicăm o limitare. Putem susține, în felul acesta, că noi cunoaștem, atribuind acestei activități sensul ei banal și obișnuit? Este evident că nu. Trebuie, dar, cu necesitate, să interpretăm altfel decît ca o sporire cantitativă cunoașterea științifică. Este un spor în rezultatele aduse la fiecare moment de știință, dar acest spor nu are caracterul de augmentare, de adăugire. Descifrăm în conținutul ideii de cunoaștere o scădere a ignoranței noastre. Ca și cum neștiința ar avea o existență concretă, ignoranța absolută ar avea o realitate, și prin teoriile matematice nu facem decît să înlănțuim, un moment și parțial, această ființă obscură, pentru ca jocul acesta să reînceapă din nou, mai înverșunat. Cunoașterea matematică reprezintă, prin urmare — pentru că poate crea orice structură posibilă — posibilitatea nelimitată de a domina, treptat, dar nu integral, monstrul ignoranței. Prin matematică spiritul omenesc a devenit mai puternic și se vede că ceea ce numim cunoaștere conține, ca notă esențială, noțiunea de putere. Inteligența ia act de ea însăși prin propria ei activitate: ea este activitate, și această activitate se naște în mijlocul unei nopți lungi, cum spunea Poincaré. Inteligența a descoperit, cînd s-a descoperit pe sine, această formidabilă putere, care este activitatea ei și care este ea însăși. Prin aceasta a luat cunoștință de ignoranța, de noaptea imensă, în care ea este un centru; pe aceasta caută să o învingă, încercînd tot timpul să o reducă la un minimum, la nimic. Aceasta este misiunea sisifică a inteligenței omenești, nesfîr-

şită ca şi puterea pe care o reprezintă, şi acesta este sensu cel mai înalt al cunoaşterii ştiinţifice.

* * *

Prin ceea ce am spus, am recunoscut rolul funcţional a ideilor. În ştiinţă fiecare adevăr este parţial, fiecare ide are o funcţie relativă, este numai un punct de sprijin pentru activitatea viitoare a gîndirii. S-ar putea spune chiar că în momentul în care gîndirea se opreşte la o idee, într-un fe ea intră în repaus. Abia cînd renunţă la o idee, pentru a trece la alta, şi aşa la nesfîrşit, abia atunci gîndirea renaşte regăsindu-se, fiindcă ea este activitate creatoare.

A crede deci în idei absolute şi definitive înseamnă a nu face ştiinţă. Prin această recunoaştere a propriei lui limite omul de ştiinţă, în sensul pe care l-am dat, şi-a găsit înţelep ciunea calmă, care-l defineşte. Deasupra învălmăşagulu ideilor, deasupra apelor tulburi ale tuturor doctrinelor, spi ritul său planează la acea altitudine, unde toate cunoştinţel apar în micimea lor; de acolo, el contemplă toate adevăru rile, toate teoriile, ca pe nişte creaturi ale sale; acolo, spiritu este dincolo de orice cunoştinţă, ceea ce este, poate, cea ma mare cunoştinţă.

Necunoscînd natura reală a ştiinţei, unii gînditori şi-a închipuit că o fiinţă cu o inteligenţă infinită, ca aceea d care vorbea Laplace în *Essai philosophique sur les probabi lités*, ar putea deţine toate secretele Universului, fiindcă a cunoaşte şi cele mai mici cauze. În cadrul ştiinţei actuale fiinţa imaginată de Laplace capătă o altă semnificaţie Cunoaşterea ştiinţifică nu există decît odată cu ignoranţa şi cînd ultima ar înceta de a exista, încetează şi ştiinţa, s aceasta este tocmai soluţia. Parvenit la acest nivel, la inf nit, spiritul nu mai este o activitate, el nu mai lucrează l distrugerea întunericului, pentru că l-a pulverizat, l-a anu lat. Sau, dacă vreţi, inteligenţa se răsuceşte, se răsfrîng asupra ei înşăşi. Activitatea ei nu mai are direcţia spr exterior, ci spre interior, sensul ei s-a schimbat. Despre astfel de cunoaştere au vorbit, într-un mod mai mult sa mai puţin vag, un Plotin, un Dionis Areopagitul, un Meiste Eckart, sau un Cusanus.

Dintre oamenii de ştiinţă europeni, un singur gînditor Ludwig Wittgenstein, a afirmat o astfel de poziţie, din nef

ricire exprimată fără nici o lămurire, într-un simplu aforism: „Simțim că și atunci cînd tuturor întrebărilor științifice li s-ar da răspunsul, problemele vieții noastre nu ar fi atinse deloc. Negreșit, atunci nu mai rămîne nici o întrebare; și acesta e tocmai răspunsul“ [1].

Care este problema ultimă a omului, marea problemă a vieții noastre, după care nu s-ar mai ivi nici o întrebare? În acest stadiu, mintea omenească ar fi distrus complet ignoranța; problemele noastre nu există decît odată cu neștiința noastră, și distrugerea acesteia înseamnă desființarea oricărei probleme. De aceea Wittgenstein va spune: „Dezlegarea problemei vieții se recunoaște în dispariția acestei probleme“ [2].

De la ce înălțime trebuie să privești lumea pentru a putea resorbi toate enigmele în propoziția: „nu există probleme“? Și cum poți ajunge la această distanță, cum poți crește peste orice înălțime? La un capăt al activității nesfîrșite a inteligenței se găsește ignorantul absolut, față în față cu noaptea neștiinței, la celălalt, ființa de care vorbea Laplace, care se deosebește de ignorant prin aceea că a dizolvat întunericul în neant. Și una și alta dintre aceste două ființe sînt, într-un fel, în aceeași situație: pentru ignorantul absolut nu există probleme; nici inteligența supremă nu mai este frămîntată de vreo întrebare. Două poziții la doi poli opuși, ca și noaptea cu ziua. Puterea gîndirii omenești stă tocmai în această capacitate de a se depăși continuu, pînă cînd la punctul terminus al acestui proces, ea se depășește integral, se situează dincolo de toate problemele, de toate cunoștințele. În această mișcare vertiginoasă, dacă inteligența se oprește la anumite probleme, la anume soluții, ea își creează propriile ei lanțuri. Și aici, înțelepciunea orientală se regăsește alături de cea occidentală: „Cînd am depășit științele — scrie gînditorul hindus contemporan, Aurobindo Ghose — avem cunoștința: rațiunea a fost un ajutor, rațiunea este un obstacol“ [3].

---

[1] *Tractatus Logico—Philosophicus*, propoziția 6. 52, edit. Kegan Paul, Londra, 1933.

[2] *Tractatus Logico—Philosophicus*, propoziția 6. 521.

[3] *Aperçus et pensées*, trad. franc., Paris, 1937.

XII.

MESAJUL ORIENTULUI

Nemurirea, unitatea și libertatea sînt în noi și așteaptă să fie descoperite.

ȘRĪ AUROBINDO

Am remarcat, mai înainte, cele două aspecte care caracterizează culturile Occidentului și Orientului: de o parte, omenirea întreagă este în mers, de alta cel mult individul. În Occident, aportul chiar minim al individului contribuie cu o cantitate oarecare la travaliul pe care-l îndeplinește omenirea; individul nu poate lucra decît în cadrul colectivității. Munca sa are un sens orizontal. Opera umanității crește sau descrește, după cum individul o servește sau o deservește, și această operă se adresează apoi lui însuși. Există o mișcare circulară de la om la umanitate, de la umanitate la om. Progresul individului e o linie curbă, care se desfășoară pe două axe de coordonate: una orizontală, efortul lui, alta verticală, efortul umanității întregi de a ridica pe fiecare om la nivelul ei.

În Orient, am văzut, individul nu contribuia la dezvoltarea societății. Aceasta era încremenită în structura ei eleată; nimic nu-i putea schimba fatalitatea pe care o purta cu ea, de la începutul timpurilor. Condițiile mentalității orientale au sugerat, ba chiar au impus, singurul efort posibil, în împrejurările acestea, pe care putea să-l facă omul: efortului individului asupra lui însuși, dezvoltarea lui, nu prin colectivitatea din care făcea parte, ci prin propria lui forță. Orientul a cercetat mai puțin raporturile omului cu

oamenii sau cu natura — acestea au fost exprimate prin forme generale odată pentru totdeauna— cît mai ales raporturile omului cu sine însuşi, existenţa sa şi posibilitatea directă de ridicare a individului prin propria lui forţă. În acest sens, efortul orientalului era direct şi vertical; el nu avea nevoie de intermediul acestei fiinţe colosale, care este umanitatea, pentru realizarea lui, ci numai de sine însuşi. Acest gen singular de lucru al individului este încă necunoscut Occidentului ştiinţific. Ştiinţa abia acum începe să descopere, sub toate şi în toate marile ei rezultate, omul. Ajunsă la maturitatea ei, golindu-se de orice prejudecată şi cîştigîndu-şi libertatea absolută de mişcare, prin propria ei analiză, ştiinţa tinde să se întîlnească cu cel care a făcut-o, cu inteligenţa lui. Pînă acum, omul occidental era antrenat, în mod instinctiv, în această mare mişcare evolutivă a omenirii. Colectivitatea îi dădea foarte puţin sprijin personal. De aceea şi este omul din Occident supus tuturor viciilor şi tuturor aberaţiilor. Libertatea de gîndire absolută, pe care a adus-o spiritul ştiinţific, s-a întors chiar şi ea împotriva lui. Individul construieşte, prin această libertate, la întîmplare; umanitatea trage, desigur, profit din fiecare activitate individuală, el însă aşteaptă ca societatea umană să-i răsplătească munca, prin fericirea la care năzuieşte, prin liniştea şi realizarea lui. Dar fiindcă eforturile indivizilor de autoafirmare contribuie prin prea puţin la înaintarea omenirii, această înaintare nu se face simţită de individ decît la intervale de timp foarte mari. Trebuie de aceea ca individul să se plece şi asupra lui însuşi. Neglijîndu-se pe sine, el a făcut un act de jertfă; dar pe el s-a redus la un simplu factor în cîmpul de muncă a omenirii întregi. Agitaţia exasperată a occidentalului manifestă tocmai această lipsă de echilibru interior al individului, tocmai această lipsă din propriile lui preocupări.

Marea descoperire a Occidentului este umanitatea; marea descoperire a Orientului este omul. Este în spiritul ştiinţific ca toate descoperirile să se completeze. Ştiinţa s-a întîlnit prin propriile ei demersuri cu această realitate, care e omul; ea este aceea care poate determina soluţia. Şi pentru aceasta, Orientul trimite, din depărtările nebuloase ale veacurilor, un mesaj Occidentului.

* * *

Orientul a început să fie studiat. Pe lîngă munca oamenilor de știință, care au căutat să facă cunoscute, în limbile europene, culturile orientale, pe cît se poate de exact, texte sanskrite, chineze, hieroglifice etc., mai există o serie de cercetători entuziaști care, depășiți de un anume lirism, consideră că singura soluție este integrarea individului în mentalitatea orientală, în special în cea hindusă. Negația Occidentului face parte din gîndirea polemică a multor autori contemporani de acest gen. În Franța, în Anglia, în America au luat naștere astfel de atitudini, care nu manifestă decît o profundă neînțelegere, atît a spiritului științific, cît și a culturilor din Orient.

În 1941 a apărut în Franța un volum în colaborare, din *Les Cahiers du Sud*, în care o serie de scriitori francezi cunoscuți ca: Jacques Masui, Jean Herbert, René Daumal, Louise Marin, Sauvagert, Jean Ballard, Louis Barbillon, Emile Dermengem etc., împreună cu cîțiva hinduși contemporani, au publicat o serie de studii proprii și unele extrase din texte hinduse, vechi și noi, intitulate *Mesajul actual al Indiei*. Ideea principală care tutelează acest mesaj este, așa cum o spune Jean Ballard în prefață, următoarea: „Un nou dezastru forțează omul din Occident să considere întinderea reculului său și falimentul culturii sale. Odată mai mult, el întreabă pe vechea lui sfătuitoare, totdeauna fidelă contemplației, dar pe care suferința lumii o întristează și o găsește atentă în seninătatea ei aparentă... El va merge deci către acest loc înalt, acest leagăn al credințelor, care le conține pe toate, punîndu-le de acord, către India antică și totdeauna vie, unde orice tradiție se conservă și se adaptează legilor naturale, unde evoluția socială se face fără a deplasa liniile rituale, unde prezentul nu a abdicat de la adevărurile trecutului.“ Am ținut să dau acest citat, fiindcă el este specific tuturor acelora care, socotind că ruina apocaliptică a Europei se desfășoară sub ochii noștri, nu găsesc altă salvare decît în acceptarea ideilor Orientului. Este adevărat că astfel de încercări au avut meritul lor: acela de a face cunoscută, deși uneori desfigurată, lumea Răsăritului. Ceea ce însă este important nu sînt ideile Orientului, ci experiența lui, nu doctrina, ci oamenii. Am examinat motivul pentru care

acceptarea unei doctrine închise şi definitive ar însemna pentru spiritul ştiinţific o cădere şi un declin. Dar nici orientalii, nici textele vechi, nici operele hinduşilor contemporani nu acceptă poziţia aceasta. Ceea ce este esenţial şi pe ceea ce trebuie pus accentul este faptul că în culturile orientale, marii gînditori fundează înţelepciunea pe *cunoaşterea omului*, şi în nici un caz pe ideile pe care le profesează sau care ar trebui adoptate de individ. „Orice dogmă este nocivă", scrie Tchuang-tse, şi încă: „Meditaţia solitară este calea unică a cunoaşterii şi puterii. A cunoaşte pe altul nu este decît ştiinţă; a te cunoaşte pe tine însuţi înseamnă a înţelege". Sau ascultaţi-l pe Lao-Tse: „Uitînd în imobilitate tot ceea ce nu este decît ştiinţă convenţională, înţeleptul îşi regăseşte autonomia în afară de orice doctrină şi dincolo de orice idei". Dar să ne referim la textele hinduse, mai bine cunoscute, şi care vor exprima acelaşi lucru: ideile sînt relative; cînd ne fixăm la unele din ele, spiritul şi-a pierdut autonomia. Aceasta e marea temă a tuturor gînditorilor din India, Tibet-China etc. Am regăsit această atitudine implicită în spiritul ştiinţific. Şi aici se face joncţiunea între cele două lumi. Gînditorul de care am mai vorbit, Aurobindo Ghose, a cărui autoritate în materie de hinduism nu e contestată de nimeni, scrie: „Trecutul trebuie să ne fie sacru. Dar viitorul încă şi mai mult. Trebuie ca gîndirea Indiei să se emancipeze de şcoala filosofică şi să-şi reînnoiască contactul cu viaţa. Trebuie ca spiritualitatea Indiei, ieşind din cavernă şi din templu, să se adapteze la forme noi"... Gînditorii hinduşi au afirmat, totdeauna, necesitatea de a dezlega inteligenţa de cătuşele doctrinelor, care o închid în „cavernă şi în templu". Însă romantismul unor occidentali ar voi, printr-o acceptare totală şi imprudentă, să facă inteligenţa prizonieră, împotriva chiar a înţelesului celui mai înalt al cugetării orientale. Rămakṛṣṇa va spune: „Religia este concentrată în realizare şi nu în afirmaţia doctrinală". Sau, cum va relua Vivekananda acelaşi gînd: „Religia nu este nici cuvînt, nici doctrină". Scriitorul Paul Brunton, printr-un contact foarte strîns cu alt gînditor hindus contemporan, Śrī Rāmāna, ne vorbeşte şi el de aceeaşi concepţie: nu interesează doctrina, ci numai tu însuţi. Aşa se explică, dealtfel, spiritul specific oriental, care, cînd e autentic, este complet tolerant. Exploratoarea

franceză Alexandra David-Néel, ale cărei cercetări în India, în Tibet etc., de-a lungul a mai bine de cîteva decenii au impus-o atenției științifice, fiind chemată la Collège de France să conferențieze asupra rezultatelor obținute (la catedra lui D'Arsonval, care fusese catedra lui Claude Bernard) spune: „Nimeni nu are dreptul să ceară seama unui călugăr lamaist de opiniile sale religioase sau filosofice. El poate să adere la orice doctrină și să fie chiar absolut necredincios, aceasta nu-l privește decît pe el însuși" [1].

Dar chiar și textele vechi abundă în astfel de afirmații, exprimînd, toate, că „adevărului preoții îi spun în multe feluri."

Aceasta este încoronarea oricărei opere clasice și tema poate fi regăsită în *Upanișade* în *Bhagavadgītā* etc.

Într-una din *Upanișade* este scris: „În întunericul orb intră acei care se dedică ne-științei; în întunecimi și mai mari intră acei care se mulțumesc cu știința [2]". Europenii care profesează idealul unei tradiții hinduse metafizico-mitologice se adresează, în general, culturii medii a Indiei. Este adevărat că, făcînd așa, ei descoperă o cultură eleată, tradițională și bine organizată. Dar nu putem judeca India sau întreg Orientul după cultura maselor, ci după ceea ce au reușit să realizeze, în cadrul acestei mentalități, marii gînditori ai Răsăritului. Tot astfel, cum ar fi și injust și în afară de realitate, să judecăm viitorul culturii occidentale după cultura medie a maselor și nu după marile spirite ale Apusului. Concepțiile și viața întreagă a populațiilor din toate părțile lumii sînt astăzi într-o criză de principii. Nu trebuie să mergem numai la Paris, la Londra, la Berlin sau la New-York pentru a vedea superstiția și ignoranța; nenorocirile omului sînt poate încă sub un aspect mai tragic și la Benares, Calcutta sau Bombay... A predica cultura orientală Occidentului este o eroare; a examina culmile gîndirii realizate în această cultură este însă a face un lucru științific. Marii cugetători ai Orientului vorbesc, în primul rînd, despre libertatea spiritului și despre o cercetare adîncă a lui. „Scopul spiritual va recunoaște că omul, dezvoltîndu-se în ființa sa, trebuie să dispună de atîta spațiu liber pe cît posibil, pentru

[1] *Mystiques et magiciens du Tibet*, p. 101, Plon, Paris, 1929.
[2] *Brhadāranyaka Upanișad*.

ca toate componentele acestei ființe să crească prin propria lor forță, să se descopere ele însele și să descopere posibilitățile lor latente. În libertatea lor vor comite erori, pentru că experiența se dobîndește prin ele... Astfel, acest scop spiritual nu va încerca să juguleze știința și filosofia sau să le oblige să acorde concluziile lor cu o expunere oarecare de adevăr religios sau spiritual, cum se forțau să o facă vechile religii" [1]. Nu știu care om de știință nu ar subscrie rindurile acestea.

Am spus că poziția spirituală a Indiei favoriza, în general, cercetarea omului prin sine însuși și că ceea ce putem găsi dezvoltate într-un mare grad acolo sînt tocmai aceste forțe, care aparțin propriu omului și pe care Occidentul nu le-a recunoscut suficient pînă acum.

Așadar, nu atît doctrinele hinduse pot să ne sugereze un domeniu de cercetare, ci mai curînd oamenii, care au încercat o rezolvare a propriei lor probleme. S-ar putea ca rezultatele la care au ajuns să aibă nevoie de modificări, ei le-au obținut poate într-un chip empiric. Dar că există pe culmile gîndirii orientale un centru demn de atenția cercetărilor științifice, acesta e un fapt pe care nimeni nu-l poate neglija. Și acest centru este omul. Există, așadar, o răsturnare de perspective, în cele două viziuni: gîndirea europeană pleacă de la om așa cum este, ca un dat definitiv; gîndirea orientală îndreaptă toate eforturile ei, cele mai înalte, asupra omului, pentru a-l transforma și a-l ridica dincolo de toate slăbiciunile. Pentru noi mesajul Orientului nu poate consta din propoziția „Iată omul", ci din „Cercetați omul". Poate că ceea ce au făcut orientalii în această direcție să ne fie de vreun folos. Pentru știință, nici un efort nu e inutil și fiecare lucru făcut își va avea locul lui în marea simfonie a muncii. Chiar cercetările alchimiei și astrologiei nu au fost inutile. Și în acest sens, nu mă pot opri de a nu cita pe un savant cunoscător al culturilor orientale, Masson-Oursel, care scria: „Mai ales în cercetările psiho-fizice, urmărite acolo din timpuri imemoriale, India posedă o experiență magistrală. Fără îndoială această experiență este pervertită de explicațiile teoretice, adesea false, cu care pretinde să se justi-

[1] Aurobindo Ghose, *The psychology of social development*, Rev. Arya, 1914; trad. de J. Herbert.

fice... Dar o tradiție de mai multe ori milenară de practică nu ar putea să fie în întregime înșelătoare; puterea întrece adesea știința. După cum un Leibniz găsea aur în gunoiul scolasticii, o știință mai critică încă decît a noastră va degaja ceea ce conține ca date învederate și reușită autentică, asceza unui yoghi sau magia Tantrelor" [1].

* * *

Și acum să intrăm în linii generale în această tehnică de dezvoltare a individului, pe care India o posedă de mii de ani și care, sub o formă sau alta, a făcut nucleul tuturor culturilor orientale, putînd fi regăsită pe culmile culturii chineze, islamice sau în religia Egiptului, în creștinism etc. Nu va interesa ce *spun* că fac cei care se pretează la aceste experiențe, ci ce *fac*. În loc să umble după adevărurile Universului, orientalul descoperă, dedesubtul tuturor fenomenelor, spiritul său. El procede la o adevărată revoluție copernicană: lumea întreagă se va învîrti în jurul spiritului, în loc ca acesta să se miște după lucrurile exterioare. El are o metodă de a se răsuci asupra lui însuși și această metodă se numește *Yoga* [2].

Lăsînd la o parte concepția filosofică a acestei doctrine de care am vorbit, *Yoga* este compusă dintr-o serie de reguli experimentale, care au ca scop să strîngă toate puterile spiritului într-un mănunchi, astfel ca ele să formeze o putere din ce în ce mai mare, ajutîndu-se reciproc. Această metodă experimentală a fost pervertită însă de practicile cele mai ciudate, sau mai bine zis, născîndu-se prin tatonări obscure, a luat uneori formele cele mai bizare și mai respingătoare, și Vivekananda nu se poate opri el însuși să declare: „Toți

---

[1] P. Masson-Oursel, *L'Inde antique et la civilisation indienne*, p. 246.

[2] Luăm tehnica *yoghinică* drept tipică, deoarece aceasta ni se pare cea mai degajată de concepții parazitare și mitice. În realitate există mai multe căi yoghinice, diferite unele de altele, care nu sînt însă antagoniste. Astfel sînt: *Rāja Yoga* a lui Patañjali, Yoga științei; *Karma Yoga* și *Buddhi Yoga* a lui Śrī Kṛṣṇa, Yoga acțiunii și intuiției; *Jñāna Yoga* a lui Śrī Śaṅkarācārya, Yoga cunoașterii; apoi, *Hatha Yoga*, *Laya Yoga*, *Bhakti Yoga*, *Mantra Yoga*. Noi ne referim aici exclusiv la *Rāja Yoga* a lui Patañjali, Yoga Regală, calea desăvîrșirii prin știință și voință, cum spun înșiși hindușii.

aceşti inspiraţi, care pleacă de la natura lor emotivă, raportează din această stare mari adevăruri, mari erori, fantasme"[1].

Forma mai pură a acestei tehnici de dezvoltare a omului se găseşte, cum am văzut în capitolele precedente, în aforismele *(sūtra)* lui Patañjali. Ideea principală care se desprinde din această tehnică este că personalitatea omenească se poate prelucra, se poate forma şi reforma printr-o acţiune directă asupra ei însăşi[2]. În Occident sîntem obişnuiţi ca societatea, învăţămîntul, familia să formeze exclusiv individul. În Orient, marile personalităţi se nasc prin ele însele, prin autoeducaţie şi printr-un autoefort.

Se crede, în general, că starea *yoghinică* este o stare de pasivitate şi de disoluţie a spiritului. Chiar Max Müller făcuse această eroare, afirmînd la începutul cercetărilor sale că e vorba de o „extincţiune a conştiinţei", dar a trebuit să revină mai tîrziu. Nu se poate vorbi de o stingere a activităţii spiritului, e vorba numai de o direcţie interioară, pe care o ia această activitate şi care trebuie să dinamizeze

---

[1] Svāmī Vivekānanda, *Rāja Yoga.*

[2] Şi în Occident au început să apară unele metode — aplicate, din nefericire, numai în cazurile morbide — care seamănă cu metodele *yoghinice* preliminarii. Aşa sînt *autosugestia, coueismul* şi *psihanaliza*. Este adevărat că acestea sînt, în momentul de faţă, încercări, neizbutind să ia o formă precisă şi sistematică.

Pentru a vedea cîtă asemănare există între procedeele psihice *yoghinice* începătoare şi acelea ale psihanalizei, vom cita un aforism al lui Patañjali: „Cînd obstacolele care distrag sînt subtile, trebuiesc înlăturate prin contrariile lor" *(Rāja Yoga,* V, 10*)*. Prin urmare, este suficient să te angajezi într-o modalitate psihică contrară aceleia din care vrei să ieşi şi — prin persistenţă — rezultatul este obţinut. Însă acest prim pas face parte din terapeutica freudistă, care transferează, sublimînd, anume rezistenţe psihice. Mai departe Patañjali scrie: „Cînd obstacolele care distrag sînt mari, nu pot fi suprimate decît prin meditaţie" (II, 11). Comentariile explică propoziţia aceasta prin faptul că toate ipotecile psihice ale individului se reduc la neant, cînd ajung să fie cunoscute, cînd parvin la conştiinţă, în mod total. Dar întreaga metodă psihanalistă se bazează pe simplul fapt de a lumina obscurităţile subconştientului, dizolvîndu-le în conştiinţă. Se vede analogia dintre aceste procedee, dacă nu identitatea lor. Diferenţa este că occidentalul consideră normal omul ale cărui tare psihice nu au luat o formă extremă şi numai în cazurile morbide intervine psihoterapia, pe cînd *yoghinul*, printr-o prelucrare conştientă a *psihicului* său, tinde să se libereze de toate refulările, de toate psihismele, pe care noi le neglijăm considerîndu-le normale.

conștiința pentru ca aceasta să poată fi capabilă să „contemple".

Nu știu dacă metodele *yoghinice* sau oricare altele de felul acesta pot fi acceptate de spiritul occidental, dacă nu cuprind o mare parte de iluzie, dacă nu apar bizare. Dar ele ridică o problemă demnă de a atrage atenția. În mod obișnuit noi ne așezăm în fața fenomenelor și luăm contact cu ele, așa cum sîntem. Instrumentele noastre nu fac altceva decît prelungesc contactul nostru cu faptele, mai în interiorul fenomenelor, dar nu schimbă calitativ modul nostru de receptare. Noi sesizăm realitatea externă ca într-o oglindă; această oglindă e dată, odată pentru totdeauna, în natura ei. Chiar adevărurile au fost concepute, în general, ca niște obiecte, care trebuiau să se reflecteze pe luciul conștiinței noastre, ca și celelalte lucruri. Așa le-a văzut Descartes, ca și Spinoza sau Leibniz. Dar, după cum analiza noastră a arătat, adevărurile matematice sînt considerate creații *a priori* ale spiritului și prin acestea el cunoaște lumea. Reflexul lor asupra lumii ne aduce cunoașterea, iar reflexul lumii asupra spiritului ne aduce faptele. Putem însă susține că situația noastră actuală, psiho-fizică, este maximă, că ea a plafonat și că dincolo de acest nivel nu se mai poate imagina nimic? Cu alte cuvinte, putem să acceptăm că oglinda pe care prindem faptele și care este întreaga noastră structură psiho-fizică este ajunsă la o fază limită și că nu mai e posibilă o altă poziție pentru noi față de lume, o altă imagine, alta decît aceea de pînă acum? Nimic nu îndreptățește o asemenea oprire. Studiul primitivilor, precum și al modului de a percepe lumea al indivizilor din alte culturi arată că, în mod calitativ, imaginile faptelor sînt prinse de aparatul lor psiho-fizic uneori complet deosebit decît le sesizăm noi. De asemenea, se poate observa o întreagă evoluție, înțelegînd prin aceasta nu numai decît un progres, dar o schimbare continuă, de la modul de a surprinde lumea, trecînd prin primitivi la popoarele culte, pînă la noi. Nu s-ar părea că ne inserăm în realitate cu o parte numai din cerebralul nostru? Nu ar fi posibil, totuși, să descoperim și alte funcțiuni cărora nu li se cunoaște o atribuție precisă acum? Aceste considerații nu vor să arate decît posibilitatea de a concepe o poziție psiho-fizică mai complexă decît aceea actuală, față de fapte. Dar tocmai o

astfel de transformare afirmă, în fond, tehnica *yoghinică*, ca fiind realizabilă. Metodele experimentale ale ei tind a realiza, în primul rînd, o altfel de alcătuire a organizației psiho-fizice a individului, făurind-o treptat printr-o acțiune directă asupra lui însuși. La capătul acestui travaliu extraordinar, conștiința *yoghinului* nu ar mai fi un simplu aparat receptiv; ea ar deveni o putere capabilă să depășească toate imaginile deformate, pe care, în stările lui diverse, aparatul senzorial ni le impune; conștiința nemaifiind un element pasiv de receptare, ea ar deveni un instrument care dirijează însăși modalitatea reprezentărilor noastre.

Pe scurt, există o serie întreagă de exerciții, pe care tratatele *yoghinice* le descriu în amănunt, unele avînd în vedere o modificare preparatorie pur fiziologică, altele urmărind o concentrare a tuturor energiilor psihice într-una singură, prin anume tehnici ale stadiilor superioare. Toate acestea urmăresc să așeze spiritul în altă poziție față de realitate. La limită, intelectul se află în propriul său domeniu, el a ajuns pe țărmul pe care valurile existenței fenomenale nu-l mai ating; și acolo e realitatea pură, neatinsă de nici o modificare: „*Nu vezi că Realul este în casa ta și tu rătăcești din pădure în pădure*“... spune poetul [1].

Yoghinul urmărește astfel să realizeze concret, prin transformarea sa completă, distrugerea ignoranței.

S-ar putea ca dintre toate tehnicile psiho-fiziologice ale hindușilor, care sînt cele mai bine cunoscute, să nu rămînă mare lucru, s-ar putea ca explicațiile pe care le dau ei asupra acestora și scopului lor să fie eronate sau incomplete. Un lucru rămîne însă: problema cu care ei s-au ocupat și unele rezultate de fapt obținute prin aceste gimnastici psihice, rezultate atestate de marii gînditori ai Indiei contemporane, ca un Rāmakṛṣṇa, Aurobindo Ghose, Śrī Ramana și chiar Gandhi.

Știința europeană a purces la cucerirea cunoașterii lumii, dar a uitat omul. Se cuvine ca ea să se aplece asupra acestei făpturi, care e un univers mai complex, poate, decît Universul științific, și în orice caz, cel puțin tot atît de important ca și acesta. Orientul a studiat natura într-un mod neîndemînatic,

[1] *Poemele lui Kabir*, XLIII.

fără matematici și fără metodele experimentale. Dar el a studiat într-un mod intens natura omenească. Este sigur că Orientul deține o bogăție de fapte, în acest domeniu, care ne stau la dispoziție și pe care noi nu le avem încă.

* * *

Oamenii de știință au ajuns să regăsească spiritul omenesc în activitatea cunoașterii. Această cunoaștere își găsește, la un moment dat, expresia sa cea mai înaltă în matematici. Matematicile însă puteau să explice orice, dar nu se puteau explica pe ele însele. Descartes credea că adevărurile matematice sînt create de Dumnezeu, pentru eternitate... Și această idee a dominat gîndirea europeană pînă la apariția axiomaticii și logicilor noi. Interpretarea noastră a arătat semnificația, pentru cunoaștere, a acestor discipline. „Enigma care a neliniștit pe toți cercetătorii din toate timpurile, scrie Albert Einstein, este: Cum este posibil că matematicile, care sînt totuși un produs al gîndirii omenești, independent de experiență, pot să dea seama atît de excelent de realitatea fizică? Este posibil ca rațiunea omenească, fără experiență și prin meditație numai să ia cunoștință de proprietățile lucrurilor reale?“ [1] La această întrebare matematicienii au dat un răspuns: intelectul, printr-o activitate liberă, creează toate adevărurile matematice posibile. Noi am văzut ce înțeles poate avea această soluție. Orientul va spune, pe de altă parte, referindu-se la fapte: spiritul poate să-și creeze printr-o activitate liberă, un instrument din ce în ce mai larg, prin care să ia contact cu fenomenele; la limită, el poate conchide, că spiritul transformă lumea fenomenală.

Pe de o parte, cunoașterea de tip matematic este considerată o creație liberă a spiritului, pe de alta, fenomenele sînt și ele într-un fel privite ca o creație liberă a spiritului (căci acestea depind de organizația psiho-fizică pe care și-o dă singur). Am plecat de la două puncte diferite de vedere pentru a ajunge la același rezultat. În toate cercetările noastre ne regăsim pe noi înșine. Ceea ce va face pe Eddington să scrie: „Fizica presupune un substrat care scapă investigațiilor noastre; în acest fond trebuie să găsim mai întîi propria noastră personalitate și apoi, poate, o personalitate

[1] *Geometrie und Erfahrung.*

de ordin mai înalt" [1]. Sau mai departe: „Mă îndoiesc foarte că cineva dintre noi poate să-şi facă cea mai mică idee despre ceea ce se înţelege prin realitate sau existenţă a vreunui lucru care nu este propriul nostru Eu".

Se pot găsi astfel de gînduri la toţi oamenii de ştiinţă eminenţi ai vremii noastre [2]. Nu voi întîrzia asupra unor citate în sensul acesta, care pot fi găsite uşor în operele unui James Jeans, Louis de Broglie, Max Planck, Albert Einstein, A. Whitehead, W. Heisenberg etc. Dar mă voi opri un moment asupra celebrei teorii datorită fizicianului german Werner Heisenberg, aceea a *incertitudinii*. Prin procedee matematice pure, Heisenberg a arătat că nu este posibil să depăşim o anume limitare în cunoaşterea fenomenelor fizice. Însă, în mod obişnuit, noi spunem că un sistem fizic este cunoscut cînd se dau poziţiile elementelor componente şi legea matematică a vitezelor ce le animă. Pentru simplificare, să presupunem că voim să urmărim evoluţia în timp şi în spaţiu a unui electron. Observaţia lui, cu ajutorul unui ultramicroscop, va da, pentru el, o poziţie în spaţiu cu anume eroare, din cauza imperfecţiunii aparatului, orice microscop avînd o putere separatorie limitată. Pentru a obţine o poziţie mai bună, pentru a micşora adică eroarea, va trebui să utilizăm o lumină mai puternică, razele radiului, raze X etc. Iată însă ce se întîmplă: razele acestea sînt compuse şi ele din particule electrice, ca şi electronul, şi cînd vor întîlni făptura minusculă, care se mişcă la etajul cel mai de jos al materiei, îi vor imprima un recul, în aşa fel că el va fi zvîrlit din poziţia lui. Cu alte cuvinte, în loc să obţinem un rezultat mai bun, obţinem un rezultat mai rău. Heisenberg stabileşte matematic că este imposibil să cunoaştem exact, deodată, poziţia şi viteza unui corpuscul şi că erorile pe care le comitem în determinarea acestor mărimi sînt invers proporţionale: cu cît scade una creşte cealaltă, şi invers. Actul observaţiei modifică însuşi obiectul fizic obser-

[1] *La nature du monde physique*, trad. franc., Paris, 1929.

[2] În *La valeur de la Science*, Henri Poincaré scrie: „Nu, fără îndoială, o realitate complet independentă de spiritul care o concepe, o simte sau o vede, este o imposibilitate... Dar ceea ce numim realitate obiectivă este, în ultimă analiză, ceea ce e comun mai multor fiinţe gînditoare şi ar putea fi comun tuturor; această parte comună nu poate fi decît armonia exprimată de legile matematice".

vat. Există, aşadar, o intervenţie a subiectului cunoscător în actul observaţiei, intervenţie care are un caracter fizic şi care deformează sistemul observat. Toate rezultatele observaţiilor noastre depind de chipul în care ele se fac, de poziţia în care ne aşezăm în faţa naturii. Însă aceste observaţii sînt date de sistemul nostru senzorial şi de prelungirea acestuia, aparatele fizice. Natura acestui sistem reflectă propria sa limitare. Pentru a putea remedia această neputinţă, inclusă în organizarea noastră psiho-fizică, ar trebui să modificăm însăşi natura acestei organizaţii. Datele experimentale depind, prin urmare, de modul în care ne situăm psiho-fizic în faţa naturii. Dacă ar fi posibil să schimbăm modul nostru de a examina fenomenele, am avea alte condiţii şi alte date experimentale. Structura matematică a lumii ar fi alta, pentru că am recepţiona-o altfel; relaţiile matematice de incertitudine ale lui Heisenberg sau ar căpăta altă formă sau ar dispărea...

Se vede că toată problema se reduce la posibilitatea de a transforma starea sistemului nostru psiho-fizic. Însă aceasta este tocmai chestiunea pe care Orientul şi-a pus-o timp de milenii. Cu aceasta, cercetările ştiinţifice şi-ar lărgi cîmpul de activitate; în loc să se dezvolte exclusiv asupra lumii exterioare, ele ar lua şi o direcţie interioară, către noi înşine, căutînd prin observaţie şi experienţă să determine însuşi modul nostru de a examina lumea, de a-i schimba natura şi de a o amplifica. În toate aceste cercetări, ştiinţa actuală va putea descoperi mai profund omul. Totul depinde de ceea ce este acesta. De el depind şi adevărurile şi modalitatea fenomenelor, în el însuşi se află sursa apropiată, dar necunoscută, poate tocmai de aceea că ne este prezentă continuu, a întregii lui puteri şi cunoaşteri. Augustin spunea: *In interiore homine habitat veritas.*

Iată în ce constă mesajul Orientului.

* * *

Ceea ce am voit să remarc prin scurta analiză de pînă aici nu sînt nici ideile orientale nici tehnicile *yoghinice* — sau celelalte analoage, de care am mai vorbit, care în fond nu au nici o importanţă prin ele însele, ci numai acest mod de acţiune, care este o continuă educaţie interioară a omului şi care lipseşte Occidentului. Trebuie ca spiritul ştiinţific, adresîndu-se din ce în ce mai mult maselor, pentru a izgoni

superstiția și ignoranța, să impună, pe lîngă o serie de cunoștințe, care lărgesc cadrele gîndirii și-i arată puterile ei modeste în fiecare clipă, dar nelimitate în timp, o autodisciplină capabilă să realizeze personalități. Este sigur că atitudinea științifică autentică constituie, ea însăși, un semn al unei puternice realizări interioare. Acesta e primul stadiu. Dar s-ar putea merge mai departe, omul ar putea să se reeduce, să-și depășească propriile lui limitări. Acest stadiu nu a fost încă luat în considerație în Occident.

Orientul ne oferă un cîmp vast de cercetări în această direcție al cărui rezultat concret nu-l putem aprecia. Evident, nu poate fi vorba de o „orientalizare" a culturii noastre, ceea ce ar fi o eroare. Nu poate fi vorba nici de o sinteză, în sensul de a accepta o anume parte din culturile orientale, de a le integra în cea europeană și de a face fuziunea lor. Orientul ne deschide însă perspectiva unui domeniu de cercetări și în acest sens, efortul milenar al lui poate să ne slujească.

Procedînd așa, vom pune la contribuție întreg efortul umanității de pînă acum și aceasta e tocmai misiunea spiritului științific.

Dar este imposibil, în cadrul culturii occidentale, să asimilăm o mentalitate, născută și dezvoltată pe cu totul alte axe decît acelea ale noastre. Am văzut că, în Occident, omul nu lucrează decît în cadrul omenirii și fiecare aport, cît de mic, se însumează în munca totală a umanității. Orientalul se retrăgea în singurătate și acolo își urmărea dezvoltarea și „eliberarea" lui. Într-un fel el se despărțea de omenire, și realizarea lui era un mister, valabil numai pentru el. Pentru noi, realizarea individului, pe propriile lui drumuri interioare, nu poate fi făcută decît tot în cadrul colaborării generale. Nu fugind de lume, occidentalul își va căuta propria sa cale, ci în mijlocul ei. Mijloacele de autocreștere — dacă sînt posibile — trebuie să aibă pentru noi același caracter ca și toate celelalte creații; ele trebuie să fie la îndemîna oricui, în orice loc și în orice timp. Prin aceasta integrăm și de data aceasta, cînd e vorba de dezvoltarea noastră proprie, acțiunea individului în acțiunea omenirii. Tagore nu are dreptate cînd afirmă: „Cultura vechilor greci s-a dezvoltat între ziduri. Ba chiar toate culturile au

un leagăn de piatră, de zid. Asemenea ziduri lasă urme adînci în spiritul omului... Noi tragem bariere despărţitoare între naţiune şi naţiune, între ştiinţă şi ştiinţă, între om şi natură. Aşa se naşte în noi o puternică neîncredere faţă de toate lucrurile care există dincolo de această barieră... Cînd au apărut în India primii năvălitori arieni, aceştia au găsit o ţară acoperită cu păduri uriaşe... Aşa s-a născut în India cultura noastră, în păduri." [1]

Un sentimentalism delicat şi apreciabil îl face pe Tagore să vadă o legătură între om şi natură, în Orient, pe cînd în Occident omul se separă şi se înstrăinează de ea. Poate că, dintr-un anumit punct de vedere, dată fiind dezvoltarea hipertrofică a civilizaţiei cu marile ei uzine şi oraşe, acest lucru să fie valabil. Dar ceea ce nu vede Tagore este această mare unitate a oamenilor, pe care ştiinţa tinde să o realizeze, atît din punct de vedere material, cît şi intelectual. În umanitatea occidentală, omul şi omenirea nu sînt decît două aspecte ale aceleiaşi fiinţe: ceea ce reprezintă unul din aceste aspecte este celălalt. În India, de pildă, găsim gînditori extraordinari, dar starea omenirii nu s-a schimbat prin ei de mii de ani. Marii oameni de ştiinţă ai Occidentului au schimbat faţa lumii şi lumea, îmbogăţită de creaţiile lor, a schimbat starea individului. Este adevărat că acest proces este încă în faza începutului, dar trebuie să vezi linia pe care se mişcă, în tendinţa lui generală, spiritul occidental, pentru a avea viziunea a ceea ce va fi Occidentul în viitor. Tragicele întîmplări ale trecutului sau ale prezentului nu pot fi decît accidente, explicabile în faza de tinereţe a unei lumi care se caută pe sine însăşi.

Pentru oriental, problemele esenţiale sînt problemele omului; „nu căuta în afara ta", vor recomanda toate textele. Pentru occidental problemele omului sînt problemele lumii. Rezolvînd cît de puţin problema sa, omul rezolvă tot atît şi problema omenirii. Aici se revelează marea sarcină a Occidentului, necunoscută culturilor mai vechi. Poate că atunci cînd omenirea îşi va fi soluţionat toate problemele, ea se va comporta ca un singur individ, şi nimic din ce va face nu o va privi exclusiv. Oricum ar fi, spiritul occidental nu poate accepta fuga de umanitate, pe care o realizează

[1] *Sādhana.*

ginditorul hindus. Adevărata libertate a spiritului nu constă în eliminarea condițiilor apăsătoare cu care ne copleșește societatea, cît în învingerea lor. Eludarea acestor condiții nu înseamnă o rezolvare a problemei, ci o fugă departe de orice soluție. De aceea Spinoza avea să spună în *Ethica* sa: „*Omul care este condus de rațiune este mai liber în cetate, unde trăiește după legile comune, decît în solitudine, unde nu ascultă decît de el însuși.*“

Dacă reduc problema la individ, egoismul meu a eliminat, pulverizînd-o în domeniul iluziei, omenirea; dacă reduc problema exclusiv la colectivitatea umană, am înecat în oceanul biologic al speței individul. Prima eroare a fost făcută, în general, de Orient; a doua a fost comisă, în bună parte, de Occident. Aceste probleme pot deveni complementare: cele două mari Ființe, Omul și Omenirea, pot colabora prin idealul lor, prin activitatea lor liberă. Căci ceea ce nu e făcut liber nu are nici o valoare. Efortul individului spre umanitate și efortul umanității spre individ într-atît contează ca dăruire a unor bogății, pe care și le fac reciproc, întrucît sînt libere. Nu este dar acela care nu este făcut liber și gratuit.

XIII.

INTROVERSIUNE ŞI EXTRAVERSIUNE

Nu ieşi în afară, întoarce-te spre tine, treci dincolo de tine.

AUGUSTIN

Sîntem în măsură acum să determinăm semnificaţia şi realitatea mesajului Orientului.

Analiza precedentă a avut un caracter pur logic sau formal; ea poate fi făcută şi din punct de vedere psihologic şi, cum vom vedea, va duce la acelaşi rezultat.

Se face, în general, deosebirea între lumea occidentală şi cea orientală, spunînd că prima este *extravertită* — plecată în afară — şi a doua *introvertită* — plecată asupra ei înşăşi. Această introversiune a orientalului ar explica tocmai staticismul lui, prin retragerea lăuntrică a tuturor energiilor psihice şi renunţarea la lumea externă. Şi astfel, ajungem la o problemă de al cărei răspuns depinde întreaga semnificaţie a acestor realizări; este introversiunea numai o iluzie psihică, o deformare şi o adormire a tuturor forţelor sufleteşti?[1] În concepţia de care ne ocupăm, între lume şi conştiinţă se interpune instrumentul mental, şi noi sîntem dominaţi de acesta, de jocul lui. Prin acest joc se urmăreşte stăpînirea funcţiilor psihice. Nu poate fi vorba de o deviaţie,

[1] Relatările lui Paul Brunton, Alexandra David-Néel etc. ne prezintă pe unii *yoghini* ca pe nişte oameni complet normali; este însă adevărat că tot ei ne spun că mulţi suferă de diverse maladii psihice, de demenţă chiar. Nu se poate afirma aşa ceva, desigur, pe seama unui Aurobindo Ghose, Vivekananda sau Śrī Rāmāna, de exemplu.

deoarece funcțiile mentale[1] pot fi utilizate pe toată gama, de la obișnuit, pînă la starea de independență absolută a conștiinței. Nu cred dar că se poate vorbi despre o deformare psihică, de natură patologică, fiindcă în cazurile morbide, normalitatea și anormalitatea unui bolnav nu stau la libera lui alegere...

* * *

Această transformare a funcțiilor psihice este o iluzie? Unii psihologi sînt de părere că starea de conștiință de care am vorbit este o stare patologică. Acest punct de vedere se poate admite, desigur, pentru cele mai multe dintre cazurile zise mistice, unde nebunia și morbiditatea se îmbină hibrid cu sublimul și absurditatea, cum sînt unele cazuri bine cunoscute chiar din presa zilelor noastre. De aceea nici nu ne-am oprit decît la metoda tehnică cea mai cunoscută care pare dintre toate metodele de acest gen cea mai puțin afectată de superstiție și obscuritate.

Dar să ne referim la această *introversiune*, care e atribuită, ca rezultat, întregii discipline yoghinice și căreia psihologii i-au atribuit, cum am văzut, o semnificație morbidă.

Să examinăm opiniile psiho-patologilor. Ribot a emis o teorie, așa-numită a regresiunii, după care funcțiile cele mai ușor atinse de o maladie sînt acelea cîștigate mai recent în evoluția individului. Cum, pentru Ribot, teoria paralelismului *ontogeneză-filogeneză* este valabilă, adică evoluția individului repetă pe aceea a speței, și cum speța se ridică treptat la funcții psihologice superioare, urmează că dispariția unei funcții cîștigate recent înseamnă anihilarea unei funcții superioare... Maladiile psihice ating, în primul rînd, așa-

[1] Am utilizat noțiunea „mental", cu semnificația pe care i-o atribuie textele sanskrite. În accepția dată de textele vedantine, „mentalul" nu poate fi tradus prin noțiunea de „inteligență", minte. Termenul sanskrit care denumește „mentalul" este *antaḥkaraṇa* și cuprinde, în același timp, facultatea de a cunoaște, sentimentul, voința și activitatea. Englezii exprimă de multe ori *antaḥkaraṇa* prin *mind*, minte, dar acest termen nu corespunde decît parțial lui *antaḥkaraṇa*. „Mental" ni s-a părut o formă mai potrivită. În ordinea de idei pe care o urmărim aici, deoarece realizările yoghinice pun accentul, în terenul *antaḥkaraṇa*, pe cunoaștere.

dar, funcțiile superioare, și aceasta înseamnă o regresiune, un *recul* al individului pe scara evoluției speței. Pe de altă parte, însuși individul decade și se întoarce către fazele psihice ale copilăriei, pînă ajunge, la limita extremă, în starea de inconștiență embrionară. Dacă numim odată cu Janet funcțiunea supremă a spiritului, *funcțiunea realului*, atenție la prezent, acțiune prezentă etc. — este clar că, în cazurile de introversiune, de inhibare psihică, ceea ce pare că se pierde este tocmai această funcțiune a realului, contactul direct și imediat cu realitatea. Psihanalistul Ferdinand Morel admite aproape în întregime concluziile acestea, afirmînd: „Narcisismul funciar al introversiunii este o regresiune profundă în sînul mamei, ...o întoarcere la stadiul primar, la starea intrauterină". Examenul psihanalitic al vocabularului misticilor ar confirma această concluzie, întrucît vorbele „fund", „rădăcină", „indefinit", „străfund" etc. revin tot timpul în textele marilor introvertiți. Cu toate acestea, Ferdinand Morel recunoaște o oarecare realitate în experiența introversiunii: „În introversiunea cea mai absolută, nu există pierdere de conștiință, ci deplasare de atenție... Aceste experiențe rămîn profund gravate la extatic, ceea ce nu ar fi cazul dacă ar fi experiențe ale vidului sau ale neantului..."[1].

Teza patologică a fost susținută de Janet, Murisier, Godfernaux și, într-o oarecare măsură, de Leuba etc. William James s-a crezut îndreptățit să conchidă că „este mai rațional să atribuim (aceste elanuri extatice) unor impulsuri impetuoase, originea lor fiind în viața inconștientă, și ale căror concomitente cerebrale le ignorăm, cel puțin în prezent"[2]. Roger Bastide va conchide și el că acest fenomen „nu este o disoluție; dimpotrivă, este, în general, creația unui nou eu, și acest lent efort constructor a scăpat cercetărilor"[3].

Din nefericire, psihopatologia s-a ocupat mai mult de cazurile banale de introversiune, examinînd aspectul morbid al lor. Asupra acestui punct nu poate exista îndoială, la marea majoritate a acestor așa-ziși mistici, ignoranța și demența, maladia și fabulația sînt prezente totdeauna. Dar,

[1] Ferdinand Morel, *Essai sur l'introversion mystique.*
[2] *The varieties of religious experience.*
[3] *Les problèmes de la vie mystique.*

trebuie reţinut faptul că nici psihopatologii nu au putut contesta total, chiar în cazurile însoţite de fenomene morbide, existenţa paralelă şi a unor fenomene reale. „Efectele fericite, realizate de aceste metode, foarte vecine unele de altele, scrie Leuba, au în comun o dublă sursă: 1. Se produce un reconfort moral şi fizic, care e total independent de ideile sau de scopurile diverse cu care poate fi ocupat spiritul subiectului: 2. ideile şi idealurile prezente spiritului subiectului exercită o acţiune excepţional de puternică..." [1] Şi el conchide că este necesar, dacă vrem ca umanitatea să înainteze cu un pas mai repede, ca metodele acestea „să facă loc unei doctrine cu adevărat ştiinţifice". „În acea zi, se va vedea perfecţionarea spirituală rivalizînd cu progresele în materie de igienă şi de longevitate crescîndă, pe care le-au făcut posibile şi le-au accelerat cuceririle ştiinţei medicale" [2].

* * *

Ce putem conchide din toate acestea? Pe de o parte, psihopatologia atribuie toate cazurile de transformare psihologică a individului unor stări morbide; de altă parte, psihologia actuală nu le poate nega — deşi este la începutul studiului acestor fenomene — o realitate oarecare.

Adevărul care pare să se degaje din această masă inextricabilă de fapte este că experienţele şi disciplinele de care ne ocupăm şi care caută o reformare completă a planului psihic, au fost făcute, în general, la un nivel intelectual scăzut. Ideile cele mai stupide întunecă şi fac să eşueze experienţele [3].

---

[1] James Leuba, *Psychologie du mysticisme religieux* (trad. franc.) 1925.

[2] *Op. cit.*, p. 497.

[3] În studiul său *L'expérience mystique naturelle*, apărut în lucrarea *Quatre essais sur l'esprit*, Jaques Maritain scrie: „Că diversele reţete ale yoghismului se pot preta la tot felul de iluzii şi extrapolări psihologice, o cred. Dar nu există contrafaceri, oricît de multe ar fi ele, decît faţă de un lucru autentic". (p. 155)

În fond, se poate reține din aventurile spirituale ale marilor introvertiți că personalitatea omenească ar putea fi prelucrată. Dacă presupunem că funcțiunea supremă psihică este, cum vrea Janet, aceea a *realului*, aceasta nu poate însemna decît acordarea unei preeminențe fazei actuale a spiritului omenesc. Nu avem însă dreptul să limităm posibilitățile intelectului la ceea ce se cunoaște despre el acum. Și apoi cîți dintre oameni, care au această funcțiune într-un mod complet, nu sînt afectați de maladii psihice? Psihanaliza ne arată, sondînd pe om în subconștientul lui, că marea majoritate a indivizilor, chiar genii, poartă cu ei povara unor boli psihice mai mult sau mai puțin grave. Sînt aceștia normali fiindcă maladiile lor, deși acute, sînt ascunse, refulate? Linia de demarcație între normal și anormal este foarte elastică, dacă nu arbitrară, și este mereu avansată sau reculată. Și aceasta arată că existența funcțiunii realului nu este o condiție suficientă pentru a elimina orice ipoteză de morbiditate. Cum să judecăm atunci fenomenele de introversiune, în ceea ce privește normalitatea lor, după un criteriu relativ, care nu este o condiție necesară și nici suficientă?

Faptul care se impune este încercarea de a prelucra personalitatea omenească, printr-o acțiune directă și concretă asupra structurii ei psihice. O astfel de intervenție, controlată științific, nu e posibil să adauge ceva pozitiv la săraca și mediocra noastră constituție psihică, care se formează aproape la întîmplare sau datorită numai unor factori externi și obscuri? Nu cred că este posibilă o altfel de poziție, care ar reduce omul la ceea ce întîmplător este la un moment dat. De altfel, chiar marile personalități occidentale s-au format, totdeauna, printr-o autoeducație, printr-un efort continuu și istoria vieții lor ne dovedește aceasta.

Este drept că pînă acum metodele de amplificare și de control al energiilor psihice, fiind de origine asiatică, au condus, în general, la o introversiune, la un eleatism al spiritului care corespunde tocmai naturii culturilor unde acesta se realiza. În Occident este posibil ca o asemenea tehnică acceptată desigur, pe măsură ce e verificată și explicată, să nu

conducă numai la o izolare a individului de lume, ci la o ridicare a lui în mijlocul ei. În cultura heracleitică a Occidentului, realizările interioare vor putea fi socotite reale, într-atît cît pot fi, în același timp, făcute exterioare. Omul așezat numai înlăuntrul lui, sau exclusiv în afara lui, este un om parțial. Și vom putea judeca o astfel de reformă a omului, după nivelul la care îl situează între cei doi poli: eu și non-eu, obiectiv și subiectiv, realitatea internă și realitatea externă. Dacă un om nu poate fi în afară ceea ce este în interiorul lui, nu este decît o iluzie; dacă un om nu este în interiorul lui ceea ce este exterior, el nu este nici măcar o iluzie. O ființă umană completă nu este, astfel, nici un introvertit, nici un extravertit, ci un echilibru armonic între aceste două mari puteri, care tind a-l absorbi fiecare: lumea obiectivă și lumea subiectivă.

XIV.

INSTAURATIO MAGNA

Știința și puterea sînt unul și același lucru.

FRANCIS BACON

La începutul culturii moderne, înaintea lui Descartes chiar, celebrul cancelar englez Francis Bacon avea să-și exprime mirarea sa în fața cantității enorme de superstiții care ocupau mintea contemporanilor săi, închizînd-o oricărei descoperiri, oricărui adevăr nou. Evul Mediu, prin profesiunea de credință a unor idei socotite definitive, provocase o direcție unică a inteligenței; a gîndi absolut liber însemna a fi culpabil. Tot felul de *idoli*, cum îi numea Bacon, veritabile fantome ale gîndirii, erau despoții neîngăduitori ai intelectului uman.

Marea întreprindere a lui Bacon, *Instauratio Magna*, avea de scop să exorcizeze fantomele, aceste cadavre abstracte, care alterau însăși natura gîndirii. Trei secole și mai bine de dezvoltare în sensul unei inteligențe pure nu au reușit să izgonească *idolii* din mentalitatea occidentală; deși oamenii de știință au mers mai departe, pe drumurile deschise de Bacon, marea masă a Occidentului a rămas în bună parte cu aceeași mentalitate. Este adevărat că metodele științei și rezultatele ei au fost făcute accesibile oricui, dar omul de cultură medie, pentru a nu mai vorbi de ceilalți, cunoaște știința, dar aceasta nu-i aparține. Privit de la exterior, occidentalul pare un mic zeu; el se află la o distanță considerabilă de primitiv. Puterea lui asupra naturii a ajuns colosală. Cel mai neînsemnat individ poate să comande

forțelor naturii, printr-o simplă manevră a unor pîrghii. Dar priviți-l în interior: spiritul său e cuprins de aceleași temeri și idealuri obscure ca și ale sălbaticului. El luptă, ucide, trăiește și moare fără să știe propriu-zis ce face. A asimilat rezultatele științei, dar nu și-a apropiat ceea ce e mai important, mentalitatea spiritului științific. Știința, prin ceea ce reprezintă în sine, i-a rămas străină. Și aici ajungem să definim unul din defectele principale ale modului de formare a personalității lui. Occidentul dăruiește individului o mulțime de cunoștințe și-i pune la îndemînă o vastă posibilitate tehnică. Organizarea difuzării culturii în mase se adresează în general memoriei și nu cunoașterii. Semnificația efortului întregii omeniri, care se oferă individului prin operele de cultură, rămîne ascunsă și i se revelează numai partea exterioară a acestei extraordinare munci. Cel mai erudit om, care a integrat în memoria lui toată știința, arta, tehnica etc., este un dezorientat, în fond, dacă travaliul acesta nu a izbutit să fixeze pentru el o poziție interioară în fața lumii și a existenței. Noi profesăm ideile pentru idei, crezînd că au un adevăr în ele însele. Dar am văzut că acestea au numai un rol funcțional și că ele sînt valabile într-atît cît îngăduie mișcarea spiritului spre regiuni din ce în ce mai vaste, și prin aceasta exprimînd propria și absoluta lui libertate. Spiritul erudit, pur și simplu, este fără eficacitate în acest sens: el trăiește numai în lumea din afară. Și aici e marea eroare a Occidentului: cultul cunoștințelor pentru cunoștințe. Nu spun că erudiția este rea prin ea însăși sau că nu este necesară, dar cînd este exclusiv interpretată ca metodă de formare a personalității umane, ea devine ineficace, necontribuind la transformarea facultăților intelectuale; erudiția seacă nu pregătește omul pentru viață. Cultura făcută la întîmplare devine, astfel, o distracție subtilă a inteligenței sau un mijloc de realizări practice.

Orientul nu a cunoscut un astfel de viciu; și, dintr-un anume punct de vedere, s-ar putea spune că ignoranța orientalului l-a mutilat mai puțin decît pe occidental. Poate că Rousseau avea dreptate cînd spunea că societatea denaturează, într-un fel, omul. Pentru Orient, educația individului, studiul textelor sacre și al cărților de autoritate nu aveau un scop de erudiție, ci unul de formare. A ști ce e în cărți

înseamnă, în Orient, a şi face ce e scris acolo. Prin aceasta, studiul operelor înaintaşilor avea de scop descoperirea propriei lui personalităţi.

Noi nu trăim ceea ce ştim. S-ar putea conchide că, tocmai de aceea, nu ştim nimic... O reformă totală a modalităţii învăţământului este necesară. Şcoala occidentală, ajunsă la proporţii şi la o organizare pe care nici nu a bănuit-o Orientul, trebuie să devină şi o disciplină pentru descoperirea personalităţii, a rolului ei funcţional în lume, a puterii şi neputinţei ei. În loc de a avea lozinca „a şti", cultura europeană va trebui să subordoneze această formulă lui „a fi". A şti pentru a fi, iată idealul de cultură pe care trebuie să şi-l dea Occidentul.

* * *

Această concluzie are un suport mult mai puternic decît s-ar părea la prima vedere. Bacon încercase această *Instauratio Magna*, care avea să dea Occidentului ştiinţa şi puterea. Pentru el, ştiinţa este putere: *tantum possumus quantum scimus*. Şi, în adevăr, ştiinţa europeană a dat lumii cea mai mare putere asupra naturii, a ajuns să organizeze şi să domine forţele ei, dar nu a izbutit să organizeze şi să îmblînzească această enormă energie care e omul şi conştiinţa lui. Este un hiatus între ceea ce ştie şi ce poate un individ în vremea noastră şi ceea ce este el însuşi. Cum remarcă psihologul Charles Baudoin, există un „contrast între perfecţia ştiinţelor şi mizeria moravurilor noastre". Este explicabil, dealtfel, că în abia trei sute de ani de ştiinţă propriu-zisă, Occidentul nu a putut să transforme, decît în foarte rare cazuri, personalitatea interioară a omului. Omul a cucerit toate sectoarele naturii, unul singur i-a rămas închis: el însuşi.

Priviţi omul mediu, omul mediu cult din epoca noastră; cunoştinţele sale nu-i acordă nici un beneficiu de altă natură decît acele avantaje materiale sau de orgoliu pe care le au toţi oamenii, în mai mică sau mai mare măsură; el trăieşte şi moare în aceleaşi condiţii interioare ca şi cel mai umil ignorant. Ştiinţa sa nu a contribuit decît la o complicare inextricabilă a vieţii şi ideilor sale, nu i-a dat nici un echilibru interior. El a ajuns un mecanism orb a cărui activitate

e automată. Această ființă nu e un om complet. De aceea cele mai mari opere literare se vor strădui să zugrăvească personalități puternice, acelea pe care nu le putem întîlni în mod obișnuit, sau chiar deloc, personaje mai pline și mai umane decît cele reale, mișcate de un angrenaj străin lor, duse fără voia lor de curentele tuturor mișcărilor sociale sau ideologice. Scriitorii au trebuit să recurgă astfel la lumea iluziei pentru a inventa oameni vii.

Omul care știe este foarte puțin; omul care face este tot atît; dar omul care este, pentru că știe, este un zeu.

Gîndirea orientală a cunoscut această idee extraordinară a cunoașterii ca expresie a puterii. Noi nu am definit-o pînă acum, decît în elementul de putere asupra lumii externe. Majoritatea oamenilor din Occident asimilează cunoștințe abstracte, care le majorează vocabularul intelectual, dar care nu formează puterea lor. Ideile acestea rezumă, în cel mai bun caz, o putere, cum am spus, asupra naturii, dar ele nu reprezintă puterea spiritului. Atît timp cît o cunoștință nu este însăși puterea mea, ea nu este decît o abstracțiune străină mie.

Adevărata cunoaștere exprimă puterea, grandoarea și libertatea spiritului. A cunoaște realmente înseamnă a fi. Și a fi înseamnă a deveni tu însuți din ce în ce mai liber, mai puțin încătușat, mai amplu.

Libertate — știință — putere, iată trei ipostaze care nu ar trebui să reprezinte decît fețe ale aceleiași realități: spiritul.

* * *

Cultura noastră este cucerită, în general, prin memorie, și de aceea ea dezvoltă hipertrofic numai o parte a inteligenței. Ea nu ne poate decît augmenta cantitativ ideile, dar nu intervine, în mod decisiv, în însuși mecanismul interior al inteligenței, pentru a-i schimba calitatea. Ceea ce ne trebuie e o atitudine pe care gradul de cultură să i-o dea individului.

Să obligăm atunci cultura să însemne și descoperirea spiritului. Dacă omul și-ar cunoaște slăbiciunile și limitările lui, prin aceasta le-ar și depăși. Și în mod paradoxal, a fi liber, a cunoaște și a putea, a fi pur și simplu înseamnă,

astfel, a determina propria noastră lipsă de libertate, ignoranța și neputința noastră. Căci, știm mai mult, atunci cînd știm că nu știm, decît cînd credem că știm și nu știm. Aceasta fusese marea descoperire a lui Socrate, și de aceea înțeleptul atenian adoptase maxima de la Delfi, cunoaște-te pe tine însuți: Γνῶθι σεαυτόν. Toate erorile pe care le comitem sînt datorite acestei ignoranțe de sine, ele sînt provocate de faptul că nu ne cunoaștem! Noi credem că vom potoli Molochul interior, aruncîndu-i tot felul de valori care dispar înainte de a ne îmbarca pe nava lui Charron. Dar din toată activitatea individului, numai două lucruri nu sînt pieritoare: realizarea lui proprie și, prin aceasta, puținul cu care a contribuit la realizarea omenirii. De aceea, Aristotel sau Phidias, Spinoza sau Leibniz, Beethoven sau Bergson, Goethe sau Einstein vor rămîne, pentru eternitate, în sînul umanității, fără ca aceasta să-i poată repudia vreodată, chiar dacă le-ar descoperi erorile lor. Viața lor a fost un dar și o binefacere făcută lumii. Nu este însă mai puțin adevărat că numai acela poate dărui umanității care înfățișează o mare personalitate interioară. Cele două activități sînt complementare: una întregește pe cealaltă. Fără o înaltă dezvoltare a libertății spiritului, omul nu poate dărui; dimpotrivă, el cere. Acțiunea lui nu poate fi decît unidimensională: în loc să fie centrifugă, ea e centripetă, sensul ei fiind dat de un egoism, uneori foarte subtil, dar totdeauna ușor de descoperit sub diversele lui deghizări. Acela care își pune problemele lumii fără a vedea în acestea și propriile lui probleme este un orb; acela care își pune problemele lui fără a descifra în acestea însești problemele lumii, este un egoist; acela care, însă, face din întrebările lui întrebările omenirii, care citește în propria lui mizerie, mizeria umanității întregi, devine puternic. Omul și omenirea, iată problema!

Și aici este, în general, sarcina culturii europene, prima și marea ei sarcină: schimbarea punctului de vedere, lărgirea orizontului, aducerea în centrul tuturor preocupărilor a omului întreg.

Occidentalul normal crede că realitatea lui constă în buna lui stare, sau în situația lui socială și politică. Cultura va trebui să-i arate ce este el propriu-zis, să-i arate un alt ideal, grandios și permanent, pe lîngă care toate acestea devin

meschine. În *Upanișade*, înțelepciunea hindusă a găsit totuși formula omului real: *tat tvam asi* — acesta ești tu. Dacă occidentalul și-ar pune însă, o singură clipă, problema realității lui, ar observa un lucru foarte ciudat: că el nu este ceea ce îl înconjoară, dar că, în același timp, nu e izolat de tot ceea ce există.

Existența sa reală va începe de abia din acest moment, cînd într-o supremă răsucire asupra lui, va fi pur și simplu.

La începuturile erei moderne, Bacon întreprinsese acea mare restaurație a științei, care, depășind prejudecățile Evului Mediu, să poată citi direct în cartea naturii. Această mare operă ar putea fi astăzi îndeplinită. Știința actuală e formulată, ea exprimă autonomia completă a gîndirii. Spiritul omenesc, liberîndu-se, a creat știința. Științei îi revine acum sarcina naturală să pună în centrul preocupărilor pe însuși creatorul ei. Și aceasta ar fi marea ei restaurație: *Instauratio Magna.*

XV.

LIBERTATEA CREATOARE

Îşi merită viaţa, libertatea — acela numai ce zilnic şi le cucereşte neîncetat.

GOETHE

Într-un mic eseu [1], François Mauriac a scris: „*Ce qui s'appelle un homme fait s'obtient au prix de quelles mutilations!*" Şi această afirmaţie este plină de o semnificaţie mult mai adîncă. În adevăr, omul preconizat în general şi vag de cultura occidentală, de-a lungul evoluţiei ei, a fost — şi este — o fiinţă mutilată, prizonierul unor principii, impuse de alţii, sau sclavul unor libertăţi iluzorii, care nu sînt decît tarele sale psihice. În accepţia curentă, omul liber este acela care poate să-şi facă viaţa cum voieşte el. Dar ce posibilităţi are, în general, omul mediu de a-şi construi propria lui cale, ce direcţie poate să-şi aleagă care să constituie, realmente, libertatea lui? Nici una, sau toate. Se pot descoperi în el, nemodificate, toate viciile şi toate pornirile cu care s-a născut; libertatea lui constă în a dezvolta, la maximum, aceste porniri. Iată cîteva miliarde de oameni, care se unesc într-un strigăt formidabil, pentru a cere pămîntului sau cerului libertatea de a fi robii propriilor lor vicii, sau sclavii viciilor altora. Libertatea înţeleasă în modul acesta instinctiv devine o autodistrugere; ea este dominată de deziderateleе noastre, este subordonată tuturor rătăcirilor, tuturor preferinţelor, sentimentalismului şi confuziei. Adevărata libertate nu poate fi condiţionată de nimic, nici chiar

[1] *Le jeune homme* (Paris, 1926).

de virtuțile noastre. De aceea Dostoievski va descoperi libertatea sa privind un colț de cer prin gratiile închisorii. Nici principiile nu pot anula adevărata libertate a omului, tocmai fiindcă aceasta nu depinde nici de ele, nici de preferințe, nici de comandamente de nici un fel. Spinoza spunea că libertatea nu este recompensa virtuții, ci virtutea însăși. Dacă activitatea noastră nu se justifică prin ea însăși, ea nu e liberă; putem face lucruri mărețe, desigur, și ca sclavi. dar nu prin aceasta ne-am cîștigat libertatea. Trebuie dar să înțelegem prin libertate altceva decît se înțelege în mod obișnuit.

În opoziție cu o astfel de concepție absurdă, care a dominat Occidentul, Orientul și toți asceții de pretutindeni au profesat o mutilare tot atît de mare a persoanei omenești, renunțarea absolută la ceea ce este viață, încercînd să comprime, să ignore viața. Pe de o parte, o libertate insuficientă sau una anarhică, dacă se reduce numai la atît, îngăduie dezvoltarea omului pe linia deficiențelor lui; pe de altă parte, mortificațiile și tehnicile ascetice mutilează omul, anihilîndu-i o față, care este tocmai viața lui de toate zilele. În ambele cazuri, ne aflăm în fața unui tip de om incomplet; incomplet, fiindcă instaurează printr-o lipsă de libertate sau o libertate rău înțeleasă însuși regnul imperfecțiunii; incomplet, fiindcă ucide însăși viața. În primul caz, este vorba de un viciu dezlănțuit, în al doilea, de un viciu mort; dar odată cu viciul, a murit și virtutea.

Care poate fi atunci omul ideal, speranța și viitorul nostru? Occidentul nu-și pune problema. Orientul, în genere, a eliminat-o, profesînd — în afară de cazurile marilor gînditori — tipul ascetic. Unde este atunci omul? Acel tip de om, arhetipul, dacă pot spune așa, pe care să urmărim a-l realiza, în fiecare din noi, pe cît putem, prin toate eforturile noastre? Europa nu are încă un astfel de ideal.

* * *

Cînd spun că Occidentul nu a cunoscut încă un tip de om ideal, nu vreau să afirm că nici nu și-a propus un astfel de om; numai că idealul care, mai mult sau mai puțin efemer, a preocupat lumea occidentală, în această privință, a fost, în bună parte, imperfect. Grecii au avut ideea de

om concretizată în *erou* și *înțelept*. Ahile și Socrate, iată oamenii ideali ai vechii Hellade. Înțeleptul însă era o realizare pur umană și terestră; tipul ideal, zeul, era, de fapt, un erou, mai puternic decît Hercule sau Ahile, dotat cu forțe mult mai vaste, subordonat mai puțin contingențelor faptelor. Zeus, stăpînul lumii și al zeilor, nu era un înțelept ci un erou. El participa la lupte și le influența, după preferințele, nu după înțelepciunea sa.

Occidentul a mai avut, de asemenea, două tipuri ideale de om: *sfîntul* și *eroul*. Evul Mediu a admirat aceste făpturi atît de diferite și le-a fuzionat într-una medie: *cavalerul*. Ordinele cavalerești, care îmbinau hibrid seninătatea sfințeniei și impetuozitatea eroismului, au fost poate singurele care au încercat marea aventură a descoperirii omului ideal complet.

Astăzi, omenirea nu mai are un tip de om ideal: sfîntul și cavalerul nu mai pot aparține prezentului. Singurul tip care mai impune este acela al eroului. Dar, în mijlocul bătăliei de motoare, moartea unui erou nu va fi, în nici un caz, un eveniment înscris într-o altă *Iliadă*, sau în legendele popoarelor...

Cultura occidentală și-a așezat, cum am spus, în trecut, pe culmile realizărilor ei, înțeleptul și eroul, înțeleptul luînd, în perioada creștină, înfățișarea sfîntului. Dar, în acești oameni ideali, vom recunoaște un element tragic, care face din viață o dramă și o continuă înfăptuire a morții. Sfîntul părăsește viața. Eroul, războinicul adevărat, ucide și este ucis. Occidentul a venerat, cel mai mult, pe aceia care au murit, fie prin eroismul lor, fie prin sfințenia lor. Eroii sînt morții noștri; toți marii eroi ai lumii au fost uciși de dușmanii lor. Ahile, Hercule, Roland, Napoleon... Cei mai strălucițî dintre oameni sînt martiri care și-au sacrificat viața pentru triumful unei idei. Socrate este mare fiindcă a băut cucută. Este o putere neobișnuită, o majestate chiar, în gestul lor. Dar nu putem să nu recunoaștem în aceste acte un caracter tragic, și tipul de om care a fost idealul întregii omeniri a crescut sub aripile morții. A muri pentru o idee, iată deviza lor. O astfel de preocupare constantă, care face din moarte un ideal și din viață o povară, a persecutat Occidentul, de la greci încoace. Grecii au avut ideea de

perfecțiune a vieții, dar într-o cultură încă tinără, cel puțin vorbind de faza grecească pe care o continuăm noi, această idee a fost, în mod explicabil, amestecată cu elemente confuze de moarte.

Sfinții și eroii sînt desigur exemplare alese ale umanității, dar ei nu pot constitui idealul de viață, tipul de om realizabil pentru fiecare din noi. Nu printre aceștia se poate găsi omul real, care ajunge la plenitudinea vieții lui, fără nici o temere, printr-o continuă creștere. Realizarea unui om obișnuit, perfecțiunea și creșterea lui, trebuie să fie naturală și în armonie cu propria sa ființă și cu natura întreagă. Idealul de moarte nu poate aparține, decît prin deviație, omului. Cultura, spunea Gugliemo Ferrero, este diminuarea sentimentului de teamă. Omul care nu se teme este un om puternic; și am văzut că libertate, știință, putere nu sînt decît trei nume diferite ale unei aceleiași entități: spiritul. Cultura Occidentului va impune, sperăm, prin luciditatea spiritului științific bine înțeles, tipul de om creator, constructorul propriei lui ființe și, prin aceasta, al întregii omeniri. Astfel se va putea realiza un alt tip de om ideal, pe care l-a căutat umanitatea de totdeauna și pe care l-a exprimat în chip divers. Acesta va fi omul care conștient va căuta să se așeze deasupra faptelor, deasupra ideilor, deasupra oricărei condiții. Ideile, ca și faptele, sînt valabile atîta vreme cît funcțiunea lor înlesnește o amplificare și o creștere a omului și a omenirii. Mijloacele de a înălța persoana umană nu pot fi găsite, astfel, decît printr-o dragoste de tot ceea ce e viață, și o voință continuă de a contribui la desăvîrșirea ei. Căci, așa cum spunea Spinoza, meditația omului liber la nimic nu se referă mai puțin decît la moarte: „*Homo liber de nulla re minus quam de morte cogitat, et ejus sapientia non mortis, sed vitae meditatio est*". [1]

Augustin scrie, în *Confesiunile* sale: „Nu știu eu însumi tot ceea ce sînt". *Nec ego ipse capio totum quod sum.* Și acest lucru este adevărat pentru toți oamenii. Nu cunoaștem rezervorul imens de energii ascuns în străfundurile ființei noastre, și care, explorat și pus în valoare, ar putea să ne schimbe fața. Omul modern face impresia unui copil-zeu,

[1] *Ethica*, teorema LXVII, cartea a patra.

posesor al unor forțe extraordinare, pe care le utilizează numai în scopuri derizorii. Acest decalaj între ce poate și ce face un individ este cauza tuturor dezastrelor care s-au abătut asupra lumii.

Trebuie ca omul să aibă un ideal pe măsura colosalei lui puteri. Dar idealul de pînă acum al majorității oamenilor se reduce la deziderate care nu ridică cu nimic ființa umană. Un mare ideal, chiar dacă nu ar putea fi atins complet niciodată, este necesar omului. Este preferabil un om cu o iluzie grandioasă unui om încadrat într-o certitudine comodă.

O asemenea iluzie are urmări mult mai importante și concrete în viața noastră decît au faptele imediate. Marile iluzii ale istoriei au transformat lumea. Din nefericire, speranțele omenirii au fost ilustrate, aproape întotdeauna, de idealuri iluzorii și meschine, în același timp. Ceea ce a lipsit umanității a fost nu idealurile, ci grandoarea acestor idealuri. În fond, sîntem atît cît vroim să fim, sau, mai bine zis, cît ne închipuim că sîntem. Închipuiți-vă un lucru, spune William James, și îndată acest lucru este mai mult decît înainte de a fi imaginat. Dar noi nu ne facem nici o imagine a ceea ce putem fi. De aceea vegetăm embrionar prizonieri ai unei vieți inconștiente. Omul vine în lume prin umanitate și trăiește prin ea, este o funcție a ei, și înseamnă în lume atît cît înseamnă funcția lui. El are posibilitatea, prin libertatea spiritului, care e puterea lui, să-și dobîndească un loc din ce în ce mai important în Univers, putînd să-și construiască o existență mult mai amplă și mai semnificativă în mijlocul naturii. Alături de făptura săracă a lui *homo faber*, noi vedem statura colosală a altui om, a creatorului, care se construiește mai întîi pe sine și apoi, ca o consecință, creează. Prin acesta se întreține lumea, prin acesta ea e creată și Dumnezeu însuși e ajutat în opera lui.

Homo creator, iată idealul măreț pe care poate să și-l dea Occidentul. În omenire fiecare om este chemat să se creeze singur, prin această putere, care este libertatea lui. Bergson a vorbit despre o „evoluție creatoare"; mai curînd se poate vorbi despre o *libertate creatoare*. Semnificația existenței unui om este imaginea operei create. Dacă această creație nu e liberă, nu ne aparține; dacă ea este expresia

unor constrîngeri exterioare sau a unei poveri psihice interioare, opera noastră nu ne reflectează pe noi înşine. Omul liber în interiorul lui îşi construieşte propria lui existenţă, funcţia lui în Univers, aş spune destinul lui. Important nu este să fii numai liber, ci ca această libertate să fie creatoare, să-ţi dea un loc şi o funcţie în lume, să-ţi creeze un destin, să-ţi atribuie un rol funcţional în întreg mecanismul existenţei. Şi acest ideal nu poate fi întrevăzut decît pe marile culmi, acolo unde Omul se întîlneşte cu Cerul.

Omul şi-a căutat destinul în astre, dar tot atît de bine putea să-l citească în adîncul lui, fiindcă destinul său este ceea ce înseamnă el însuşi în lume. Este situaţia paradoxală a omului de a nu se vedea direct, ci oglindit totdeauna în altceva. Şi oglinda în care şi-a căutat imaginea a fost cerul înstelat. Faptul acesta are o explicaţie, dacă ne amintim un gînd al lui Bergson: „Pentru a sonda misterul adîncimilor trebuie, uneori, să scrutezi înălţimile; focul din centrul pămîntului nu apare decît pe vîrfurile vulcanilor". S-ar putea spune că atît putem pătrunde în adîncul fiinţei noastre, cît ne-au fost accesibile culmile. Şi astfel, ne dăm seama că a sonda abisul existenţei noastre şi a avea viziunea marilor înălţimi este unul şi acelaşi lucru. *De aceea sîntem în lume atît cît înseamnă idealul nostru.*

		Pag.
	Cuvînt de explicație	5
	Prefață	9
I.	Criza Occidentului	11
II.	Orientul încremenit	23
III.	Cheng Jen în China antică..	35
IV.	Yoghinul indian	73
V.	Cultură și civilizație	107
VI.	Două tipuri de culturi	119
VII.	Omul este măsura lucrurilor	126
VIII.	Eroarea lui Descartes	134
IX.	Știință și filosofie	142
X.	O cultură de tip științific	158
XI.	Sensul problemelor	167
XII.	Mesajul Orientului	173
XIII.	Introversiune și extraversiune	189
XIV.	Instauratio Magna	195
XV.	Libertatea creatoare	201